الدكتور
فاضل زكي محمد
استاذ الفكر السياسي العربي الاسلامي
بجامعتي بغداد والمستنصرية
ورئيس قسم العلوم السياسية بجامعتي بغداد والمستنصرية
ونائب ووكيل عميد كلية الآداب بجامعة بغداد
ونائب رئيس جامعة بغداد سابقا

الفكر السياسي العربي الاسلامي
بين ماضيه وحاضره

الطبعة الاولى

١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م

دار الطبع والنشر الاهلية ـ بغداد تلفون ٨٢٩٥٩

الإهداء

« الى كل عربي ...

مدرك لاهمية تراث أمته الفكري العربي الاسلامي في نهضتها الحديثة »



ان اهم ما يميز النهضة الفكرية والحضارية الاصيلة عن النهضة الفكرية والحضارية المزيفة عند الامم المختلفة ، هو ان النهضة الاصيلة تستقي افكارها ومقوماتها من تراثها وتقاليد واصول بيئتها الفكرية والحضارية • اما النهضة المزيفة فانها تقوم عادة على اصول فكرية وحضارية لا تنبع اساسا من تراثها وتقاليد واصول بيئتها الحضارية • وهذا ما يهدد كيانها ويجعلها دوما ان تعيش في فراغ فكري •

والامة العربية لكي تستطيع ان تنهض نهضة فكرية وحضارية اصيلة مجددة ، لابد لها وان تستمد اصول نهضتها الحديثة من الاصول الفكرية والتراث الحضاري العربي الاسلامي •

فكما هو معلوم ان الافكار السياسية ، تعكس دوما الظروف والاحوال في بيئة الامة التي تنشأ فيها • فهي جزء من شخصيتها وتراثها الذي تكون لديها عبر السنين والاجيال • وبعبارة ادق ان الافكار السياسية التي تتكون عند اية امة عبر تاريخها تشكل الخط الفكري الذي ترسم به تلك الامة شخصيتها وتحدد فيها نظرتها الى السياسة •

ومما تقدم يتبين ان الامة العربية التي تهدف الى نهضة اصيلة حديثة اليوم ، لابد لها وان تدرس تراثها الحضارى واصولها الفكرية ، وان تترجم كل ذلك ترجمة تواكب روح العصر الذي تعيش فيه ، مستفيدة من كل ما في العصر من افكار مفيدة • وما لم يتحقق ذلك ، فانها ستجد نفسها مضطرة الى قبول الافكار السياسية الغريبة عنها ، وهذا ما يجعلها ان تعيش في ظروف واحوال وشخصية غيرها ، الامر الذي يجعلها ان تعيش في فراغ فكري •

ولقد جاء هذا الكتاب محاولا القاء بعض الضوء لانارة الطريق العربي • فهو محاولة لدراسة الفكر السياسي العربي الاسلامي دراسة تستمد جذورها

من الماضي ، وما يضمه من افكار ومبادىء ونظريات وتطورات سياسية ، مع اخذها في عين الوقت بروح العصر الذي نعيش فيه •

ولقد تضمن هذا الكتاب فصولا عشر ، جاء الفصل الاول منه ليقدم التعريف بالحدود والابعاد التي تميزه عن غيره • اما الفصل الثاني فقد خصص الى دراسة طبعيته التي تحدد شكله واطاره العام •

وبينما يتحدث الكتاب في فصله الثالث عن سماته وخصائصه الفكرية السياسية التفصيلية ، فان الفصل الرابع ، يبحث في اصوله الفكرية من قبل الاسلام ومن بعده ••

اما الفصل الخامس منه ، فقد تضمن دراسة تفصيلية للاصول الفكرية السياسية العربية لما قبل الرسالة ، ولما بعدها • اما باقي فصول الكتاب فقد شملت ما ضمه هذا الفكر من حيوية وابداع ، وما ظهر فيه من اتجاهات ومدارس ومفكرين ، وما اصابه من انحسار ، وما اعقب ذلك من يقظة فكرية ، وما تلاها من بلورة وتطلعات فكرية منسجمة مع روح العصر الحديث •

واننا لذ نقدم هذا المجهود المتواضع في حقل الفكر السياسي العربي الاسلامي ، الذي هو بحاجة الى المزيد من الدراسة والبحث بالنظر لقلة ما كتب عنه ، لنرجو ان نكون قد أدينا بعض ما علينا من واجب تجاه امتنا وتراثها الفكري العربي الاسلامي بالذات •

والله الموفق

١ رجب ، ١٣٩٠ هـ

بغداد في ٣ أيلول ١٩٧٠ — المؤلف

الفصل الاول

مقدمات عامة

في التعريف بالفكر السياسي العربي الاسلامي

ما هو الفكر ؟[1]

ان فكر اية امة من الامم يمثل قيمها[2] . وبعبارة اوضح ان لكل امة مهما كبرت او صغرت ، قيما ، وان هذه القيم في حقيقتها ان هي الا حصيلة تراث تلك الامة .

ثم ان هذا التراث الذى نحن بصدده يمثل جوانب حياة الامة المعنية باجمعها ، بما في ذلك الجانب السياسي والنفسي والديني والذوقي والاقتصادي والصناعي والتقني وغيرها .

واذا ما حاولنا ان نجري تصنيفا لتراث او جوانب حياة الامة المختلفة ، نجد ان بالامكان تصنيفها الى صنفين كبيرين : الصنف الاول وهو الذي يشمل الجانب

---

(١) يعرف قاموس "Webestor's New World Dictionary" في طبعته لسنة ١٩٥٧ ، الفكر ، بانه « الاراء والمبادىء والافكار السائدة لدى مجموعة بشرية معينة خلال فترة زمنية معينة » .

والذي يتبين من هذا التعريف ان المقصود بالجماعات البشرية المعينة ، هي الامم والشعوب التي يتكون لديها عبر سنين حياتها الطويلة ، آراء وافكار ومبادىء ازاء الكون والانسان والحياة . وما الفكر السياسي الا تلك الاراء والافكار والمبادىء والنظريات التي تخص حياتها واهدافها السياسية .

(٢) يقول كل من الدكتور بطرس بطرس غالي والدكتور محمود خيرى عيسى ، ان الفكر عامة والفكر السياسي خاصة لامة او مجتمع ما ، بانه « القواعد التي تحكمه وتنظمه ويعيش في ظلها » . وما هذه القواعد الا القيم التي تعيش في ظلها الامة . انظر كتابهما « المدخل في علم السياسة » ص ٣٥ .

النظري من التراث • اما الصنف الثاني فيشمل الجانب التطبيقي من حياتها وتراثها • هذا ولن الجانب النظري من حياة الامة هو ذلك الجانب الذي يشتمل على ما لدى الامة من افكار وآراء ونظريات علمية في حقول المعرفة المختلفة ، وما تحققه تلك الامة من تقدم في هذه الميادين • اما الجانب التطبيقي فهو ذلك الجانب الذي يتضمن تجسيد ما لديها من الاراء والافكار والنظريات العلمية في الحقول المختلفة ووضعها موضع التطبيق •

ولرب سائل يسأل اين يقع الفكر من هذين الجانبين الكبيرين ؟ ثم اين تقع الحضارة منهما ؟ والجواب على ما يتعلق بالفكر ، هو ان الفكر يقع في الجانب النظري من التراث : الذي يعكس النظريات والافكار والآراء ازاء الكون والانسان والحياة ، والتي تكونت عبر الزمن الطويل • وبعبارة ادق انه يعكس ثقافة الامة وقيمها • اما الجواب علىما يتعلق بالحضارة[1] ، فهو انالحضارة بكلمة موجزة ، هي ذلك الجانب التطبيقي من التراث الذى هو حصيلة التفاعل ما بين الافكار والنظريات وما بين تطبيقاتها وما ينجم عن ذلك من اختراعات علمية ورقي في الميادين المختلفة •

هذا وان الامم تختلف في افكارها ونظرياتها ، كما تختلف في تطبيقاتها لافكارها • ولعل من لهم الاسباب في هذا الاختلاف هو ان ظروف كل امة تختلف عن ظروف الاخرى ، وبالتالى فان حضاراتها تختلف نظرا لاختلاف ثقافاتها • وعلى هذا النحو ظهر ما عرف بالثقافة اليونانية والحضارة اليونانية وظهر ما عرف بالثقافة العربية والحضارة العربية وهكذا •

ومما تقدم يظهر امام الباحث عدة حقائق من للفيد الوقوف عليها • الحقيقة الاولى وهي ان لكل امة تراث ثقافي وتراث حضاري • والحقيقة الثانية ان الثقافات والحضارات للامم المختلفة تتفاعل مع بعضها : فهي تؤثر وتتأثر بالغير • والحقيقة

---

(١) ان الثقافة تعني « مجموع ما لدينا من معارف في العلوم والفنون والآداب ••• اما الحضارة فهي العمل بهذه المعارف والعيش طبقا لها » • انظر محمود محمد ، وحدة الثقافة العربية ، ص ١٨ •

الثالثة وهي ان بعض الحضارات قد تشترك مع بعضها في النظرة والرأي وفي الانجازات • اما الحقيقة الرابعة فهي إن الحضارة التي تسود في عصر معين هي حضارة غالبة ومؤثرة ، وان الحضارة التي تتحدد في محلها وتتوقع فيمكانها ، فهي حضارة متأثرة وليس لها الفاعلية ، كما ليست لها قوة حضارة النوع الاول • هذا وان الحضارة للتي تسود في عصر معين او اكثر من عصر تسمى عادة بالحضارة العالمية • ومعنى ذلك ان افكار ومنجزات هذه الحضارة لا تقف عند حدها ومكانها وانما تنتشر في اماكن اخرى وعندها تصبح عالمية •

وبالامكان القول وقبل الدخول في التفاصيل ، لن الحضارة العربية الاسلامية هي حضارة عالمية ، لانها نشأت في منطقة معينة وقدر لها ان تسود قيمها في اماكن واسعة من العالم • ومما يؤسف له ان الحضارة العالمية الحديثة والمتمثلة في الحضارة الغربية قد لنكرت هذه الحقيقة[١] • وقد تضمن هذا الانكار في عدم اعتراف الحضارة الغربية بمن سبقها من حضارات سيما الحضارة العربية الاسلامية •و في الحقيقة ان الحضارة العربية الاسلامية قد وضعت المنطلقات الفكرية للحضارة الغربية الحديثة ، التي اخذت منها الشيء لكثير وبنت عليها افكارها الجديدة • وقد بدأ الغربيون منذ بداية القرن العشرين يدركون هذه الحقيقة ويحسون ما تم من تفاعل بين حضارتهم والحضارة العربية الاسلامية • الا ان الاعتراف بهذا التفاعل لا يزال على نطاق محدود • اذ لا يزال قدم كبير من رسل الحضارة الغربية يعتقدون خطأ ان الحضارة العربية الاسلامية لم تأت بنظريات وافكار مؤثرة ، وانها لا تصلح لابنائها في العصر الحديث ، وهذا ما

---

(١) يعترف بهذا الانكار احد الكتاب الغربيين المنصفين وهو آرثر گلين ليونارد في « ايقاظ الغرب للاسلام » لهيدلي ، قائلا « يجب ان تكون حالة اوربا مع الاسلام بعيدة من كل ••• الاعتبارات الثقيلة ، وان تكون حالة شكر ابدي بدلا من نكران الجميل الممقوت والازدراء المهين ، فان اوربا لم تعترف الى يومنا هذا باخلاص وطوية وقلب سليم بالدين العظيم المدينة به للتربية الاسلامية والمدنية العربية •• » اقتبسه محمد كرد علي في « الاسلام والحضارة العربية ج ١ ، ط ٢ ، ١٩٥٠ ، ص ٧٢ •

يدعوهم للاخذ بما يسود هذا العصر من افكار . وسنرى فيما بعد كيف ان مثل هذه الاراء لا تقوم على سند علمي وواقعي .

ما هو الفكر العربي الاسلامي ؟

ان الفكر العربي الاسلامي بكلمات موجزة ، هو حصيلة القيم العربية الاسلامية . والقيم العربية الاسلامية هي مقاييس الحياة من وجهة نظر الفكر والحضارة العربية الاسلامية التي تنظر من خلالها الى ذاتها والى العالم في وقت واحد . وهذه القيم يدافع عنها ذوو هذا الفكر وهذه الحضارة ، ويقاومون من يقاومها ، حيث هم يعيشون ويفنون ويضحون من اجل بقائها ودوامها . واذا ما حاولنا ان نفسر طبيعة هذه القيم ونستعرضها استعراضا سريعا ، لوجدنا انها من حيث منشؤها تعود الى سحيق الازمان ، والى اليوم الذي ظهر فيه اول عربي على الجزيرة العربية بالذات ، ممتدة منذ ذلك التاريخ وحتى يومنا الحاضر . ان هذه القيم العربية الاسلامية التي تكونت عبر الزمن الطويل قد نشأت عن طريق العادات اولا ، ثم تحولت الى اعراف وتقاليد واسلوب حياة ، واصبح حكمها حكم القانون بحيث انها اذا ما تزعزعت شعر ابناء الحضارة العربية الاسلامية ان حياتهم قد تزعزعت . ومن الامثلة على هذه القيم ، النظرة الى السياسة . فالسياسة بنظر الفكر والحضارة العربية الاسلامية لا يمكن ان تعيش وتحيا وتنجح الا بقيامها على مستوى خلقي معين . ومتى ما خرجت السياسة في سلوكها عن خطها الخلقي اصبحت سياسة فاشلة ومصيرها الهلاك والموت . ولتوضيح المقصود بالمستوى الخلقي المعين وقياسه ، فان من الممكن الاستشهاد بمبدأ « المراوغة » في السلوك السياسي الذى يراه الفكر العربي الاسلامي اسلوبا سياسيا ذميما . ذلك لان القيم العربية الاسلامية التي تسير وفقها سياستها ، ترى ان السياسة تقوم للاصلاح والاستصلاح، وان وجهة سيرها الصحيحة هي ان تسير في خط مستقيم . ان هذا لمثال واضح من امثلة كثيرة على نظرة الحضارة العربية الاسلامية الى السياسة . هذا وان كلمة سياسة في اللغة العربية تشتق من جذورها ومصدرها الرئيس وهو السوس،

ومعناه الادارة والقيادة الحسنة والتوجيه الحسن والاخذ بيد الناس من قبل قادتهم نحو طريق السعادة والامان ، ونحو قيام مجتمع يعامل فيه الناس على اساس من العدل والانصاف •

وفي عودتنا الى القيم ، فان لنا ان نتساءل : ما هي هذه القيم ؟ واين مكانها بالنسبة للفكر العربي الاسلامي ؟ واذا ما حاولنا ان نتقصى المعنى الدقيق لهذا التراث بغية الوقوف على مكوناته ومقوماته ، لوجدنا انه يقوم على ركنين اساسيين : الثقافة العربية والرسالة الاسلامية • والشيء الذي يجب الوقوف عليه هنا ، هو ان هذين الركنين متلازمان ، ولا يمكن الاستغناء عن أي منهما في فهم القيم العربية الاسلامية وبالتالي التراث العربي الاسلامي • وافضل تصوير لهذا التلازم هو انه تلازم عضوي • واذا كانت الثقافة العربية تمثل كل ما ضمه تراث العرب من قيم ، فان الرسالة الاسلامية تمثل الصورة المثلى لتلك القيم •

واذا ما نظرنا الى التراث العربي الاسلامي من زاوية اخرى ، لوجدنا انه يضم كل جوانب حياة المجتمع العربي الاسلامي ، التي تضم من بين ما تضم الجانب السياسي والجانب الاجتماعي والجانب الاقتصادي والجانب النفسي والجانب الديني وغيرها • وهذه الجوانب كلها تلتقي في جانبين رئيسيين : وهما الجانب الروحي والجانب المادي •

ان السؤال الذي يتطلب الاجابة ، بعد كل ما تقدم ، هو اين يقف الفكر العربي الاسلامي من هذا الاطار العام اولا ، ثم اين يقف الفكر السياسي العربي الاسلامي من الاطار ذاته ثانيا ؟ وللاجابة على الشق الاول من السؤال ، نقول ان الفكر العربي الاسلامي يمثل المقاييس التي تنظر من خلالها الحضارة العربية الاسلامية الى ذاتها والى العالم • وهذه المقاييس كثيرة وتضمها جميعا حقول المعرفة المختلفة • فالحقل الخلقي تحتضنه المقاييس الخلقية وهو ما تتناوله دراسات علم الاخلاق ، والحقل الفقهي الذي تحتضنه المقاييس الفقهية ، وهو ما تتناوله دراسات علم الفقه ، وحقل الطب الذي تحتضنه المقاييس الطبية وهو ما تتناوله دراسات علم الطب ، وحقل السياسة والدولة الذي تحتضنه مقاييس الدولة

السياسية وهو ما تتناوله دراسات علم الدولة • اما بالنسبة للشطر الثاني من السؤال والذي يتضمن مكن الفكر السياسي العربي الاسلامي من الاطار العام، فان ما يمكن قوله ، في ضوء ما تقدم ، هو ان الفكر السياسي يتناول الافكار والاراء والنظريات التي يضمها الجانب السياسي من حياة الدولة والمجتمع • وهذا الجانب بالذات هو الذي يعنى به هذا الكتاب بالدرجة الاولى •

تسميته بالفكر العربي الاسلامي :

يجد المتتبع لدراسة تاريخ الفكر العربي الاسلامي ، ان هناك اكثر من تسمية واحدة لهذا الفكر • وعند الوقوف على اهم هذه التسميات نجد ان هناك ثلاث تسميات تنتمي الى ثلاث مدارس فكرية • وبالنسبة لاولى هذه المدارس فانها تسمية بالفكر الاسلامي • اما المدرسة الثانية فانها تطلق عليه اسم الفكر العربي • وبجانب هاتين التسميتين هناك تسمية ثالثة تنتمي الى مدرسة ثالثة وهي ما تطلق عليه اسم الفكر العربي الاسلامي •

والذي يبدو ان المدرسة الفكرية الاولى وهي التي تسميه بالفكر الاسلامي ، ترى ان الفكر العربي الاسلامي هو فكر يقوم على انصهار جميع الاقوام وبضمنهم العرب في بوتقة الاسلام • وبناء على ذلك فان هذا الفكر هو فكر اسلامي وحسب[1] • وتضم هذه المدرسة من بين ما تضم الاساتذة احمد امين وسيد امير علي وابو الاعلى المودودي وجمال الدين الافغاني ومحمد ضياء الدين الريس واخرون • هذا بالاضافة الى عدد من المستشرقين من امثال گب وگوليوم وبروكلمان وغيرهم ••

---

(١) يقول احد انصار هذه المدرسة وهو الدكتور محمد ضياء الدين الريس الذي يتحدث في مقدمة كتابه «النظريات السياسية الاسلامية» بقوله: «ان المسلمين قد فكروا فعلا في السياسة وكونوا لهم نظريات عنها » • ثم يقول « ان هذه النظريات السياسية تكون ثروة عظيمة القيمة ، جديرة بالعناية والدراسة ، تضاهي ما انتجته اوربا في بعض عصورها الزاهية • بل ان من بين هذه النظريات ما لم تصل اوربا الى معرفته الا بعد ان قطعت شوطا طويلا في طريق التطور » • انظر ص ص ٣ ــ ٤ ، ويتضح ان التركيز في الحديث ينصب على تسمية هذا الفكر بالفكر الاسلامي •

اما المدرسة الفكرية الثانية والتي تسميه بالفكر العربي ، فانها على ما يبدو تنطلق من الفكرة التي تقول ان الفكر العربي نشأ وترعرع وازدهر في بيئة ومناخ عربي • وان الرسالة الاسلامية قد خاطبت اول من خاطبت العرب ، ثم انهـــا جاءت بلغة العرب • كما انها جاءت صورة مثلى للثقافة العربية • يضاف الى كل ذلك ان كل من اسهم في هذا الفكر لم يكن الاساس فيه الموطن وانما البيئـــة الفكرية التي نبغ فيها ، وعليه فان كل من نبغ في البيئة العربية هو عربي ثقافة وفكرا • ومن هنا فان تسميتها لهذا الفكر هي الفكر العربي وحسب • ويضـم انصار هذه المدرسة من بين ما يضم كل من الاساتذة عبدالرحمن الكواكبي وساطع الحصري وگوستاف لوبون وبرنارد لويس وفيليب حتي[١] واخرون •

وبالاضـــافة الى هـــاتين المدرستين وانصارهما ، تأتي المدرسة الثالثــة لتجمع ما بين التسميتين السابقتين ، في تسمية واحدة هي الفكر العربي الاسلامي• وترى هذه المدرسة ان الفكر العربي الاسلامى ، هو فكر يمتد الى زمن سحيق ، وانه يرتبط بالجزيرة العربية بالذات ، التي نزحت منها اقدم الموجات البشرية في التاريخ • ولقد تكونت خلال هذه الفترة الزمنية الطويلة الثقافة العربية وقيمها الخاصة بالنظرة الى الانسان والكون والحياة • ثم جاءت الرسالة الاسلامية لتضم العرب في فكر وعقيدة واحدة ولتحفزهم على تحمل مسؤولياتهم في نشرها والعمل

---

(١) يقول احد انصار هذه المدرسة وهو الاســـتاذ فيليب ك• حتي (Philip K. Hitti) في كتابه (The Arabs: A Short History) ما نصه :

"As persians,..... Copts, Berbers and others flocked to the fild of Islam and married Arabians, the original high wall raised earlier between Arabians and non-Arabians tumbled down. The National-ity of The Moslem receded into the background. No matter what his nationality may have been originally, the followers of Muham-mad now passed for an Arab. An Arab hence forth became one who professed Islam and spoke and wrote the Arabic tongue, regardless of his racial affiliation." pp. 99-100.

مع كل من تفاعل وانصهر في ثقافتها على اساس من المساواة والاخوة الاسلامية والانسانية •

وعلى هذا النحو اصبح هذا الفكر ، عربي في اطاره الاول ، واسلامي في اطاره الثاني ، وانساني في اطاره الثالث • وهذا ما يجعله ان يكون فكرا عربيا اسلاميا انسانيا • ومن بين ما تضمهم هذه المدرسة الاساتذة محمد كرد علي وعباس محمود العقاد وانور الجندي وآخرون •

والذي يبدو من كل ما تقدم ان تسمية الفكر الذي نحن بصدده بالفكـــر العربي الاسلامي يجعل منها تسمية جامعة ، شاملة ودقيقة • وهي التسمية التي اخذنا بها في دراستنا •

---

(١) يقول الاستاذ انور الجندي في كتابه « معالم الفكر العربي المعاصر » مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٦١ « لقد كانت العروبة والاسلام متفقتان منذ قرون على مفهوم واضح وعميق مستمد من مقومات الفكر العربي الاسلامي ، ولقد كانت روح الاسلام في تاريخ العرب قوة دافقة في النضال ومقوم اساسي لبناء المجتمع : عقيدة جهاد وقوة عمل ، وحركة دافعة متطـورة لا تجمد ولا تتوقف ولا تنطوي على نفسها ، وقد كان الاسلام قابلا للتطور يقف في وجـه الحضارات والنهضات بل يواجهها بآفاق مفتوحة » ص ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧ .

الفصل الثاني

الطبيعة العامة

ما المقصود بالطبيعة العامة ؟

من الممكن وصف طبيعة الفكر العربي الاسلامي بانها الصورة العامة الناجمة من تفاعل جزيئاته والمكونة لشخصيته عبر الزمن الطويل • واذا كان ما تقدم يمثل الصورة العامة ، فما هو المقصود بجزيئات هذا الفكر ؟ ان المقصود بجزيئات هذا الفكر ، الجوانب المختلفة المكونة للصورة العامة التي نحن بصددها • وهذه الجزيئات التي تمثل جوانبه المختلفة ، تتجلى ، وكما اسلفنا ، في الجوانب الاقتصادية والدينية والأدبية والاجتماعية والسياسية • واذن ، فان الجانب المكون للفكر السياسي يمثل لنا جزءا رئيسيا من صورة الفكر العامة ، وهو ما يعنينا امره • وكما هو معلوم ان الفكر السياسي العربي الاسلامي يضم من بين ما يضم الآراء والافكار والنظريات ازاء الظواهر السياسية المختلفة •

كيف ندرس طبيعة الفكر العربي الاسلامي ؟

من المعلوم ان الطريق الذي يمكن من خلاله الوقوف على طبيعة الفكر العربي الاسلامي والفكر السياسي منه بالتحديد ، امر غير ممكن التحقيق • ولعل السبب في ذلك ان الكثير مما كتب عن الفكر والحضارة العربية الاسلامية لم يتعرض في دراسته ، اللهم الا ما ندر ، الى دراسة الفكر السياسي العربي الاسلامي تعرضا مباشرا • وقد استوجب كل ذلك الرجوع الى استنباط واستنتاج الافكار السياسية من خلال الطريق غير المباشر ، كالذهاب الى كتب الادب والتاريخ العربي والاسلامي ، والى كتب الحضارة العربية والاسلامية وغيرها •

ومن هنا يبرز سؤال امام الباحث في الفكر السياسي العربي الا وهو : كيف يمكن له الوقوف على طبيعة الفكر السياسي العربي الاسلامي بصورة دقيقة ؟ ان الجواب الدقيق على مثل هذا السؤال لا شك انه يدفـــع بالباحث العلمي الانتقال الى دراسة طبيعة المجتمع السياسي الذى ينتمي اليه هذا الفكر • ذلك لان الفكر العربي الاسلامي لم ينشأ في فراغ ، وانما نشأ وترعرع في مجتمع عربي اسلامي •

وللوصول الى ما تقدم فان دراسة طبيعة المجتمع السياسي العربي الاسلامي تستدعي الباحث بالوقوف على التطورات السياسية الفكرية التي مر بها هـــذا المجتمع ، في الحقب التاريخية المختلفة • هذا وان الوقوف على الحقب التاريخية التي مر بها المجتمع العربي بصورة علمية، تستدعي الوقوف على الاحداث التاريخية البارزة ، التي عملت على فصل الحقب المختلفة عن بعضها • ولعل افضل تصنيف عام للفواصل الكبرى في التاريخ العربي الاسلامي هو ذلك التصنيف الذى يأخذ الرسالة الاسلامية فاصلا رئيسيا لدراسة الحقب التاريخية التي سبقتها ، وتلك التى جاءت ما بعدها ، وذلك بالنظر لما لهذه الرسالة من اثر كبير في بناء وتوجيه هذا الفكر •

هذا وان الذى يبقى امـــام الدارس والباحث للفـــكر السياسي العربي الاسلامي ، هو الطريقة الذى يجب عليه ان يستخدمها لاستخراج واستنباط واستنتاج ما جاءت به كل حقبة من افكار من مصادرها غير المباشرة • وبالامكان القول ان افضل طريق تمكن من الوقوف على طبيعة هذا الفكر من مصادرها غير المباشرة ، هي تلك الطريقة التي تتخذ من الابعاد التالية اساسا لانطلاقاتها :

واهم الابعاد التي يجب التعرف عليها ، هي تلك الابعاد التي احتوت او بالاحرى ضمت افكارا سياسية • وهذه الابعاد التي نحن بصددها لابـد وان تتضمن الالمام بالادب العربي (شعرا ونثرا)[1] ، سيما النثر والشعر السياسي

---

(1) وعلى سبيل المثال لا الحصر البيت الشعري الذى يقول فيه الشاعر العربي :

وانا لقوم ابت اخـــلاقنا شرفا ... ان نبتدى بالاذى من ليس يؤذينا

بالنظر لما فيه من تعبير وكشف عن طبيعة هذا الفكر السياسي اولا ؛ والالمام بالتاريخ العربي الاسلامي العام ، كونه يشكل جـــذور الشجرة التي ثمرتها (بالنسبة لموضوعنا) الافكار السياسية ؛ ثانيا ؛ ثم الوقوف على مقومات الحضارة العربية الاسلامية فكرا وتطبيقا ثالثا ؛ كون هذه الحضارة ، شأنها شأن الحضارات الاخرى ، قامت على مقومات تميزها عن غيرها(٢) ؛ واخيرا الوقوف على ما جاء به المفكرون من آراء وافكار سياسية(٣) .

وصفوة القول ان دراسة طبيعة المجتمع العربي الاسلامي بالوسائل التي اسلفنا ذكرها تساعدنا على تفهم طبيعة الفكر الذى نشأ وترعرع في هذا المجتمع . انها تساعدنا في الكشف عن المشكلات التي مر بها هذا المجتمع ، سيما تلك المشكلات

ولا شك ان ما يمكن ان يستنتجه الباحث في الفـــكر السياسي العربي الاسلامي هنا هو ان العمل السياسي مرتبط بالضوابط الخلقية ، التى تتمثل في ان طبيعة القيم السياسية التي يحتويها هذا الفكر لا تسوغ لابنائه الظلـم والعدوان وشن الحروب على الغير . وهذا يعني ايضا وبالنسبة للحروب بالذات ، ان هناك قواعد لقيام الحرب وان في مقدمة هذه القواعد ان لا تكون من اهدافها الاعتداء على الاخرين . وهكذا .

ومن الامثلة على الادب المنثور ما جاء في خطاب الخليفـــة الاول ابو بكر الصديق الى الناس بعد توليه منصب الخلافة قوله « اني وليت عليكم ولست بخيركم » الذى يكشف صورة العلاقة بين الراعي والرعية والاسلوب الـــذى تنطلق منه فكرة السلطة والحكم .

(٢) ومن امثلة هذه المقومات ما جاء في الآية الكريمة التي تقول « واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » وهذا دون شك يكشف عن طبيعة الحكم التي اساسها العدل . وهكذا .

(٣) انظر في هذا الصدد المدارس الفكرية والمفكرين السياسيين الذين ينتمون الى كل منها ، واراؤهم في النصف الثاني من هذا الكتاب .

ويكفى ان نشير هنا الى الآراء التي قدمها المفكر العربي ابن خلدون عن « العصبية » التى قصد بها التعبير عن روح الجماعة في المجتمعات السياسية وعلاقة كل ذلك بقوة الدولة ، والتي اسهم فيها من قريب وبعيد في الكشف عن طبيعة فكرية اتسم بها المجتمع العربي الاسلامي في بعض حقبه التاريخية .

التي نجمت عن الظروف التي مر بها ، كما تكشف لنا عن الحلول التي قدمت لحل المشكلات ، سيما ما يتعلق بالحلول التي قدمت للمشكلات السياسية ، في الحقب التاريخية المختلفة • ومثل هذا الكشف عن الحلول يساعدنا ولاشك في الوقوف على الاسس التي استند عليها في الحل• ومن خلال هذه الزوايا المختلفة يمكن الوصول الى الاطار العام الذى حددها جميعا • ولا يخفى انه من خلال الزوايا المختلفة ، ومن خلال الاطار العام ايضا ، يمكن للباحث من الوصول الى طبيعة العلاقة السياسية بين الراعي والرعية او بعبارة ادق هل ان العلاقة من حيث انطلاقها الفكري وتطبيقها العلمي هي علاقة تقوم على الاكراه ام انها علاقة تقوم على الحرية ؟ وهل كانت الحرية مقصورة على بعض الناس ؟ وهل كان الرأي يقوم على صنف معين من الناس ؟ • وهكذا يمكن القول ان دراسة هذه الامور تساعد في الخلاصة من الوقوف على طبيعة الفكر السياسي العربي الاسلامي الذى نحن باشد الحاجة الى دراسته بروح علمية وبوحي من العصر الذى نعيش فيه •

ما هي القوى الرئيسية المكونة للفكر العربي الاسلامي ؟

ان الدراسة العلمية التحليلية الدقيقة للقوى الرئيسية المكونة للفكر العربي الاسلامي عامة والفكر السياسي خاصة ، تكشف لنا ان هناك ثلاث قوى رئيسية عملت على بناء كيانه • وهذه القوى الرئيسية الثلاث هي : اولا ــ القوى الطبيعة وثانيا ــ القوى القدسة وثالثا ــ القوى البشرية •

القوى الطبيعية :

ان للقوى الطبيعية علاقة بالفكر العربي الاسلامي • وتبرز هذه العلاقة من خلال الاجابة على : اولا ــ ما علاقة القوى الطبيعية بالفكر العربي الاسلامي ؟ وثانيا ــ اذا كانت هناك علاقة فما هو دور القوى الطبيعية في بناءه وتكوينه ؟ وبالنسبة للسؤال الاول ، فان الاجابة عليه تأخذ بالباحث الى دراسة البيئة الطبيعية التي نشأ فيها وهي الجزيرة العربية • وتشير تضاريس هذه الجزيرة الطبيعية

انها هضبة واسعة مترامية الاطراف ، تميل في كثير من مساحاتها الى الانبساط • وانها ذات مناخ يمتاز بقسوته وشدة حرارته خاصة • ومثل هـــذه الظواهر الطبيعية قد اثرت من بعيد وقريب على طريقة الحياة واسلوب التفكير ، وعــلى السجايا التي تحلى بها ابناء هذا الاقليم بوجه خاص ، والتى اصبحت على مر الزمن اساسا للنظام الاجتماعي عند العرب •

ان طبيعة الارض الواسعة ، والصحراوية منها بالذات ، قـــد كونت في نفوس ابنائها حب البحث والتحري عن اراضي صالحة للعيش • وقـد كانت نتيجة حب البحث والتحري ، ان تكونت في نفوس الباحثين صفات لابد من توفرها • ومن هذه الصفات الاعتماد على النفس والشجاعة وعشــق الحرية[1] والشفقة والصبر والسخاء •

ولتوضيح هذه السجايا التي نحن بصددها ـ والتي كان للظواهر الطبيعية التأثير الملحوظ فيها ، هذا الى جانب التأثيرات الاخرى ـ فاننا نورد على سـبيل المثال لا الحصر التفاعل ما بين المحيط الطبيعي الذى نشأ فيه العربى قبل الاسلام وبين تأثيره على احدى هذه السجايا ، وهي عشقه للحرية • وما يمكن قوله هنا ان قسوة المحيط الذى ربّى في العربي روح الثقة بالنفس ، قد ربّى فيه روح الاعتزاز بنفسه وبحريته ايضا ، التي كان يبذل الغالي والرخيص من اجـــل الحفاظ عليها • حتى اذا ما خانته قواه من الدفاع عنها عن طريق القتال ، فانه كان يضحي بكل ما يملك ، متخذا سبيل الهجرة كحل اخــير لضمان تلـك الحرية • على ان هذا التفسير لا يجوز ان يبالغ فيه الى الحد الذى يقال فيه ان هجرة العربي كان سببها الوحيد هو الحفاظ على حريته ، وانما المقصـــود بها ان هجرة العربي دفاعا عن حريته هو سبب ملحوظ وذو صلة ببيئته الطبيعية من بين اسباب اخرى •

---

(١) انظر نبيه امين فارس ، حضارة العرب (بالانكليزية) ، ١٩٤٤ ، الذى يرى هو واخرون من امثال ديلافيدا وغيره ان عشق العربى لحريته قـد جعلت منه ان يكره كل حكم مستبد • وهذا الكره كان سجية عامة عند العرب قبل الاسلام ، ص ٥٠ •

هذا وان ما يعنى الباحث والباحث السياسي بوجه خاص ، هو ليس الكشف عن العادات والسجايا التي اثرت فيها البيئة والقوى الطبيعية ، وانما مقدار ما تركت هذه النواحي في التفكير الاجتماعي والاقتصادي ، وفي التفكير السياسي والنظام السياسي الناجم عنها • فلقد كانت قسوة الطبيعة بمثابة التحدي للعربي ، وكان عليه ان يستجيب لهذا التحدى بالصبر والاحتمال واعداد خطة اقتصادية للتغلب على المصاعب التي امامه ، فكانت خطته في التجارة الخارجية اجابة اقتصادية على هذا التحدي ، وكان تكتله مع الافراد الذين يرتبطون معه برباط الدم والقربى ، في مجابهته للصعوبات الطبيعية القاسية ، ان ادى الى ولادة نظام سياسي قبلي يجمع ابناء القبيلة الواحدة والاقليم الواحد ، كاجابة سياسية للتحديات نفسها • والذى يعنينا هنا بوجه خاص هو ان هذا التفكير السياسى مهد لظهور تفكير سياسي ونظام سياسي[1] يقوم على الحرية والمساواة • وقد تمثلت هذه المساواة في ان النظام السياسي قد ضم ابناء قبيلة واحدة ترتبط برباط الدم وتقوم علاقاتها على المساواة بين الأبناء جميعا • كما تمثلت هذه المساواة في ان الارض المجدبة عموما لم تترك مجالا لظهور مستغِل ومستغَل ، والى ظهور الصراع من اجل المادة التى ظهرت في بيئات كثيرة اخرى • واذا صح التعبير فان القوى الطبيعية قد ساعدت على قيام عدالة اشتراكية طبيعية •

والخلاصة التي يمكن الوصول اليها في ضوء ما تقدم ، هي ان القوى الطبيعية قد لعبت من بعيد وقريب في التأثير على التفكير والتنظيم السياسي والاقتصادى والاجتماعي في البيئة العربية[2] •

---

(١) للرجوع الى تفاصيل الموضوع انظر : النظرية السياسية القبلية والاقليمية من هذا الكتاب •

(٢) يثير البعض ان القوى الطبيعية التي وجدت في الجزيرة العربية ، ليست خاصية فريدة بها ، وانما هي توجد في كل البيئات المشابهة لها • ونحن نجيب هذا البعض بالقول ، ان الجزيرة العربية هي اقدم بيئة نزحت منها اقدم الموجات البشرية في التاريخ • وهذا يعني ان ما ظهر فيها كان اصيلا وسباقا ، وان ما ظهر في البيئات الاخرى المشابهة ، لا ينفي مثل هذه الاصالة من جهة ،

القوى القدسية :

ويتجلى دور القوى القدسية في انه دور ذو تأثير بارز في بناء الفكر العربي الاسلامي • ويتمثل اول ما يتمثل هذا الدور في ان الرسالة الاسلامية [١] ذات الصفة القدسية قد اوجدت الارتباط الوثيق بين العقيدة الدينية والعقيدة السياسية [٢]• وقد ظهر هذا التأثير في حياة العرب السياسية ، ثم انتقل من العرب الى المسلمين كافة الذين انضموا الى لواء الاسلام • فلقد كان العرب قبل الرسالة الاسلامية يعهدون الشؤون الدينية للكهان ، وقد كانوا بوجه عام عبدة للاصنام ، وكان دور الكاهن دور الوسيط بين الانسان والرب الذى كانوا يعتقدون به قبل مجيء الرسالة الاسلامية • وعندما جاءت الرسالة الاسلامية تحول الامر وتحول الاتجاه في التفكير الديني والسياسى • وقد تمثل هذا التحول في ان اوجد علاقة وثيقة بين العقيدة الدينية والسياسية • والسؤال هو كيف اوجدت الرسالة هذه العلاقة ؟ ويتلخص الجواب في ان الرسالة الاسلامة قد تميزت بانها رسالة شاملة ، وهذا ما جعلها تختلف عن جميع الرسالات المقدسة التي سبقتها • فقد كانت الرسالة اليهودية والمسيحية رسالة لتنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق ، ولم تستطع ان تتعدى هذا المدى وهذه الحدود[٣] ، بينما الرسالة الاسلامية جاءت بمفهوم جديد لم يكن معروفا لدى المسيحين واليهود

ثم ان تفاعل القوى الطبيعية مع العرب ليس معناه الوصول الى نفس النتائج ، من جهة اخرى ، ولعل اهم سبب في ذلك ان الانعكاس لهذه القوى لا يظهر بنفس الصورة على المجموعات البشرية المختلفة •

(١) للوقوف على الجوانب الخلقية البارزة في الدستور الاسلامي الاعلى (القرآن الكريم) انظر

S.H. Al-Shamma: The Ethical System Underlying The Qur'an, 1959. (A Thesis presented to the Univtrsity of Edinburgh.

(٢) انظر « من روح الاسلام » للاستاذ عبدالرحمن البزاز ، مطبعة العاني ، ١٩٥٩ ، ص‌ص ١٦٢-١٩٠ •

(٣) المصدر السابق ، ص ١٦٧ •

وحتى العرب الوثنيين. فلقد نظمت الرسالة العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وكذلك نظمت حياة الانسان في دنياه وآخرته وربطت بين الحياة الدنيا والاخرة بجسر طويل . ومن مظاهر هذا الربط ان الرسالة الاسلامية جاءت بمفهوم عقائدي يتمثل فحواه في قول الرسول (ص) « اعمل لدنياك كأنك تعيش ابدا واعمل لاخرتك كأنك تموت غدا » .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى انها نظمت الحياة الدنيا تنظيما شمل جميع جوانب الحياة . فلقد جاءت الرسالة بخطة سياسية واقتصادية واجتماعية . وبكلمة واحدة انها خططت لجميع جوانب حياة الانسان . وهذا الشمول الذي نحن بصدده جعل العقيدة السياسية جزءا من العقيدة العامة . وهذا توجيه جديد في التفكير بالنسبة لحياة العرب . وتنجلي اهمية هذا التوجيه في ان العقيدة السياسية انعكس عليها شيء من القدسية . ومن هنا اصبحت مخالفة العقيدة السياسية خروجا على العقيدة الدينية . اما الجانب الثانى من التأثير فهو ان الرسالة الاسلامية القدسية اوجدت ارتباطا مابين العمل السياسى والعمل الديني من الناحية التطبيقية ايضا[1] ومن امثلة ذلك ان اي اصلاح في العمل السياسي يقرب المرء من عقيدته وعمله الديني ، ذلك لان صفة الاصلاح السياسى له معنى متداخل بالعقيدة والعمل الديني . وهذا شيء جديد في التفكير العربي . ثم ان الرسالة وجهت العمل السياسى توجيها يقترن بصفة الخير والخدمة . وانها اعطت لمعنى السياسة معنى الادارة : ادارة تعمل على اصلاحهم وخيرهم ونفعهم .

---

(١) يقول د. محمد ضياءالدين الريس : « لم يعد هنك شك في ان النظام الذى اقامه رسول الله (ص) والمؤمنون معه بالمدينة ـ اذا نظر اليه من وجهة مظهره العملي وقيس بمقاييس السياسة في العصر الحديث يمكن ان يوصف بانه « سياسي » ، بكل ما تؤديه هاته الكلمة من معنى . وهذا لا يمنع ان يوصف في نفس الوقت بانه « دينى » اذا كانت وجهة الاعتبار هي النظر الى اهدافه ودوافعه والاساس المعنوي الذى يرتكز عليه » . انظر كتابه « النظريات السياسية الاسلامية » ، مصدر سبق ذكره ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ١٣ .

اما الجانب الثالث من تأثير الرسالة كقوة قدسية فهو انها اوجدت ارتباطا وعلاقة بين القيادة الدينية والقيادة السياسية • وقد ظهر هذا في اتجــاه الرواد الاوائل الذين ساروا على نهج الرسول (ص) الذي جمع بين مفهوم القيادة السياسية والقيادة الدينية[1] • وقد كان هذا له اثره في مفهوم السياسة نظريا وتطبيقيا بحيث اسهم في خلق استقرار في الدولة وفي خلق وحدة القيادة التي جاءت نتيجة لارتباط العقيدة الدينية بالعقيدة السياسية •

هذا واذا ما نظرنا الى الرسالة القدسية من زاوية رابعة ، فاننا نجد تأثيرها ، بالاضافة الى ما تقدم قد بدأ في تحويل العقلية العشائرية والقبلية الى عقلية جديدة تتمثل بالشعور والتفكير بمستوى اعلى من مستوى العشيرة والقبيلة : الى مستوى التفكير العربي والى مستوى التفكير الموحد • فالقبائل العربية ، كانت ، وكما يدل عليه الشعر والادب الجاهلي ، تتصارع فيما بينها تفاخرا من بعضها على بعضها الاخر • وعندما اتت الرسالة الاسلامية فانها اوجدت قاعدة جديدة وهي الاخوة العربية • وما التحام المهاجرين بالانصار الا دليل على هذه الاخوة • ولم تقف هذه الاخوة عند العرب وانما امتدت الى جميع المؤمنين بالعقيدة الاسلامية الواحدة • وهكذا نجد ان القوى القدسية كانت ركنا اساسيا من اركان القــوى المكونة للفكر العربي الاسلامي •

القوى البشرية :

ان اول ما يتبادر الى الذهن ، هو ما هي هذه القوى البشرية او المجموعات البشرية التي لعبت الدور المهم في بناء الكيان الفكري العربي الاسلامي • وعند البحث في هذه المجموعات البشرية نجد انها تتمثل في الثقافات الممثلة لها • وهذه الثقافات هي الثقافة العربية والفارسية والبيزنطية التي عبرت عما لديها وما لدى الثقافة اليونانية من قيم • والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما الذي عمل على تقابل

---

(١) يقول المستشرق توماس ارنولد (T. Arnold) : « كان النبي (ص) رئيسا للدين ورئيســا للدولة في نفس الوقت » • انظر كتابــه الخــلافة (The Califate) ، ص ٣ •

هذه الثقافات ؟ والجواب هو الرسالة الاسلامية التي فتحت مبادؤها الباب امام كل تفاعل فكري مفيد طالما انه لا يتعارض مع مبادئها الانسانية • وما هو جدير بالذكر هنا هو ان تقابل الثقافات في ظل الحرية الفكرية التي وفرتها الرسالة الاسلامية قد عمل على الاخذ والعطاء وعلى الاغناء والاغتناء • ولا شك ان الذي عمل على هذا التقابل هم العرب ، اصحاب الثقافة العربية التي انصهرت انصهارا كاملا مع المبادىء الاسلامية • ومن هنا اصبحت القوة البشرية العربية[1] الحاملة للرسالة الاسلامية ، والممثلة للثقافة العربية قوة رئيسية انجذبت لها القوى البشرية الاخرى• ولا شك ايضا ان ما دفع على هذا الانفتاح والتقابل هو ايمان العرب الحقيقي بقيم الرسالة الانسانية المتفتحة اولا ، وقيادتهم الفريدة التي حملت وطبقت تلك القيم الانسانية بامانة وعلى اتم وجه الامر الذى عمل على الانفتاح والتسامح امام الافكار وامام القوى البشرية الاخرى الممثلة لثقافات غير عربية • ومما جعل الثقافة العربية ان تكون ثقافة أم في بوتقة التفاعل الفكري وتنصهر فيها الثقافات الاخرى ، هو ان ذلك التفاعل الفكري كان قد تم في عواصم عربية (كدمشق وبغداد والقيروان وغيرها) ، انعكست فيه طابع الثقافة العربية الذى احتواه اطارها العام ، وما ضمه ذلك الاطار من قيم مشربة بروح الاسلام• واخيرا وليس آخرا ، فان لغة التفاعل والتقابل الفكري والحضاري هي اللغة العربية التي قدر لها ان تكون لغة الدولة ولغة العلم ولغة كل الممثلين للثقافات الاخرى الذين جذبتهم قيم الرسالة الاسلامية الانسانية • وهكذا تصبح الثقافة العربية قاسما مشتركا اعظم التقت معها الثقافات الاخرى في ظل القيم الاسلامية • وهكذا ايضا ، تم ، تشييد فكر وحضارة فريدة • اما كيف تم هذا التفاعل الفكري ، فهو ما سنبحثه في دراستنا لاصول الفكر العربي الاسلامي في فصل تال من هذا الكتاب •

---

(١) انظر « من وحي الاسلام » مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٩ وما بعدها ، انظر كذلك الاستاذ ناجي معروف : اصالة الحضارة العربية ، ط ٢ مطبعة التضامن ، ١٩٦٩ ، ص ١٦٧ •

مقارنة بين الفكر العربي الاسلامي والفكر الغربي :

حاولنا فيما سبق وبالطريقة التحليلية الكشف عن طبيعة الفكر العربي الاسلامي من اكثر من زاوية واحدة ٠ ونحاول الان بالكشف عنه من زاوية اخرى، غير الزوايا السابقة، وهي الزاوية المقارنة، وذلك عن طريق دراستنا له بطريقة المقارنة ، التي تساعدنا على الكشف والتعرف على طبيعته اكثر فأكثر ٠ وسنحاول المقارنة مع الفكر الغربي ، لانه ذو تماس وثيق مع الفكر العربي الاسلامي عبر القرون الطويلة ٠ هذا وان المنهاج الذي سنتبعه في هذه المقارنة ينطلق من ثلاث زوايا رئيسية : الزاوية الاولى وهي التي تبحث في كلا الفكرين من حيث بعدهما الزمني ؛ والزاوية الثانية وهي التي تبحث في مركز الانسان بالنسبة لهذين الفكرين ؛ اما الزاوية الثالثة وهى التى تعننيا اكثر من غيرها وهي الزاوية السياسية فهي تتناول بحث الموضوع من نظرة كل منهما الى السياسة ٠

البعد الزمني :

ولنتناول الزاوية الاولى وهي البعد الزمني ٠ ان الغرض من دراسة هذا الجانب من منهاج البحث هو الحصول على جواب للسؤال : ايهما اقدم زمنيا الفكر العربي الاسلامي أم الفكر العربي ؟ وكذلك الحصول على جواب لسؤال آخر وهو هل صحيح ما يقوله المتعصبون من بعض الاوربيين والمستشرقين من ان الفكر العربي الاسلامي والسياسي منه على وجه الخصوص هو تقليد للفكر اليوناني او انه كما صوره البعض فكر يوناني مكتوب بلغة اخرى ٠ ولنعد الى الفكر العربي الاسلامى متسائلين متى بدأ ؟ وفي الحقيقة ونحن نحاول الاجابة انه من الصعب دراسة الفكر العربي الاسلامي من دون الرجوع الى التاريخ القديم والى تاريخ الجزيرة العربية والى الموجات السامية التي خرجت منها ٠ وبالنسبة للجزيرة فانه وكما هو معروف ان الجزيرة العربية هي اقدم بقعة في العالم ، خرجت منها اقدم الموجات البشرية في التاريخ ٠ ويعود العمق الزمني لقدمها على ما يزيد على (٥٠٠٠ سنة ق٠م) ٠ ان المهم هنا هو ان نعلم ان الجزيرة العربية قد خرج

منها موجات عرفت بانها موجات سامية[١] • ولكن بعض علماء الاثار في العصر الحديث اخذ يسميها بالموجات العربية • والسبب في ذلك لان هؤلاء العلماء قد وجدوا ان القاسم المشترك في اللوحات الاثرية هو مصطلحات وحروف اللغة العربية التي تكررت عند اغلبية تلك الموجات والاقوام التي خرجت من الجزيرة العربية • ومن هذه الموجات موجة ذهبت الى وادي الرافدين والتي شكلت حضارة وادي الرافدين ، وموجة اخرى ذهبت الى مصر وشكلت ما عرف بحضارة وادي النيل • ومنها موجة الفنيقيين الى لبنان ، هذا بالاضافة الى موجات اخرى كالكنعانيين التي ذهبت الى فلسطين وغيرها • والنقطة المهمة بالنسبة لنا هي ليست انواع هذه الموجات وانما تاريخ هذه الموجات وارتباطها بالجزيرة العربية • ان اقدم هذه الموجات هي موجة وادي الرافدين التي تعود حضارتها الى حوالى (٣٥٠٠ ق•م) • ومعنى ذلك ان هذا العمق التاريخي البعيد يجعل من الفكر العربي الاسلامي فكرا قديما يمتد الى آلاف السنين •

اما بالنسبة للفكر الغربي وعمقه الزمني ، فان اغلبية مفكري الحضارة الغربية يربطون ما بين الفكر الاوربي الحديث وبين الفكر اليوناني باعتباره القاعدة التي انطلقت منها الافكار الغربية لا سيما الافكار الديمقراطية • وبعبارة ادق ان الفكر السياسي الغربي الحديث يستمد مصادره من الفكر اليوناني القديم • والسؤال الان : ما هو عمر الفكر اليوناني ؟ في الحقيقة ان عمر هذا الفكر لا يتعدى الالف قبل الميلاد الا قليلا ، وانه ازدهر في النصف الثاني منه ، حيث ظهر فلاسفة كبار من امثال سقراط وافلاطون وارسطو • وتشير مصادر التاريخ العلمية الى ان عددا من رجال الفكر اليوناني قد ذهب الى مصر القديمة للاطلاع والمعرفة ومنهم ارسطوطاليس[١] • كما ان مصادر اخرى تشير الى ارتباط بعض

---

(١) نكتفي هنا بالاشارة الى العمق الزمني تاركين كل التفاصيل الاخرى الى الموضوع الوارد في فصل لاحق وهو اصول الفكر •

(١) « من اشهر العلماء الذين درسوا في مصر : « ارسطوطاليس » ، و « فيثاغورس » الذى ينسب الى جزيرة ساموس او الى مدينة صور ، فقد ذهب ←

هؤلاء المفكرين بجامعة عين شمس التي تعتبر اقدم جامعة في العالم • ومن هذا الاستعراض نقف على الخلاصة وهي ان الفكر العربى الاسلامى هو ابعد زمنا من الفكر الغربي • وهو يجيبنا على السؤال الثاني ، من حيث ان الفكر العربي الاسلامى يستمد مصادره من اقدم الحضارات في التاريخ وهذا كله لا يثبت قدمه حسب وانما اصالته الفكرية والحضارية • وعليه فان العبارات التي يرددها المتعصبون من ان الفكر العربي الاسلامي هو فكر يوناني كتب بلغة عربية تدحضها العوامل المختلفة ومنها عامل البعد الزمني •

مركز الانسان :

ان السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف ينظر الفكر العربي الاسلامي الى الانسان ، وهل ان مركز الانسان اساسي أم ثانوي ؟ كما يطرح نفس السؤال من جهة ثانية بالنسبة للفكر الغربي من حيث نظرته الى الانسان •

وبالنسبة للسؤال الاول ، فان بالامكان القول ان مركز الانسان في الفكر العربي الاسلامي هو مركز رئيسي ، وان الاشياء من حول الانسان تأتي كلها بالدجة الثانية من بعده وهي ، أي هذه الاشياء ، تأتي واسطة في نظر هذا الفكر لتؤدي مهمة خدمة الانسان للوصول به الى السعادة • وعلى هذا الاساس فان الانسان يبقى سيد نفسه ، مخططا لمستقبله ، ومنظما لما يحيط به من اشياء بما في ذلك جوانب حياته المختلفة وفي مقدمتها الجانب المادي والجانب الاقتصادي•

الى مصر ودرس فيها ، ثم رحل الى جنوب ايطاليه حيث اسس مدرسة تتبع الاساليب المصرية ••• اما « فورفيوس » فقد كان من بلاد سورية ، درس في اثينا ثم درس في روما على افلوطين (المولود بمدينة اسيوط بمصر) ••• وكان بين علماء الاغريق عدد كبير من العلماء الذين ذهبوا الى سورية مثل «ياملبخا» الذى ينسب الى قنسرين في سورية • وكان اخر رئيس لاكاديمية اثينا • « داماسيوس » اى الدمشقي وهو من ابناء دمشق وقد درس في الاسكندرية ثم في اثينا » • انظر الاستاذ ناجي معروف : اصالة الحضارة العربية ، صص ٤٠٣ـ٤٠٤ •

وللبرهنة على ذلك ، هو ان نأتي الى فحص القيم الفكرية العربية الاسلامية للتثبت من صحة هذه النظرة بصورة موضوعية • فما هو مدى هذه الصحة ؟ ان الانسان كما جاء في الدستور الاسلامي هو افضل من في الوجود • وبعبارة ادق ان الدستور الاسلامي المتمثل بالقرآن الكريم يكرم الانسان ويفضله على سائر المخلوقات : « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا »[1] ، ثم تأتي آية اخرى لتعبر عن قيم هذا الفكر ولتقول « خلق الانسان علمه البيان » • بمعنى ان الانسان الذى هو اهم من في الكون قد اعطى العقل القادر على تعلم المعرفة وما فيها من بيان • وقد وضع امام الانسان نظام شامل للحياة يضم قواعدها الاساسية ، وانه بفضل عقله وبيانه يستطيع ان يتفهم هذا النظام الشامل في خطوطه العريضة ، وان يجتهد بالنسبة لخطوطه التفصيلية • ويتمثل هذا النظام الشامل القائم على خطة عامة للحياة[2] في ان الانسان سيد نفسه وسيد العالم الذي يعيش فيه ، وان الاشياء من حوله تنتظم لتخدم حاجاته وتؤدي الى سعادته • ومع ان الفكر العربي الاسلامي يعترف بتأثيرها وتأثير الظروف التي تصحبها الا انه يضع حدا وحاجزا يمنعها من التأثير المطلق في الانسان • انه يضعها تحت تنظيمه لا بل سيطرته • وهناك الامثلة الكثيرة على هذه السيطرة • ففي القرآن الكريم ، وهو الموسوعة العالمية والثقافية والاجتماعية ، نجد ان هناك تخطيطا تتحدد طبيعة نظامه بالاعتدال • ويظهر هذا الاعتدال بقاعدة الدستور الاعلى التي تقول : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا »[3] • وبديهي ان حياة الامة الوسط هي حياة تقوم على التوازن بين الاشياء وبين العلاقات في داخل المجتمع وخارجه •

---

(١) الاسراء : ١٧ •

(٢) اصالة الحضارة العربية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٣ •

(٣) البقرة : ١٤٣ •

ومما تقدم يمكن للمرء ان يستخلص ان الانسان في الفكر العربي الاسلامي هو السيد وان مركزه في الوجود اساسي وان حياته قد نظمت بنظام معتدل سواء في الجانب السياسي أم الاقتصادي أم في الجوانب الحياتية الاخرى •

واذا كان ما تقدم يمثل لنا مركز الانسان في الفكر العربي الاسلامي ، فاننا حين نأتي الى الفكر الغربي فماذا نجد فيه ؟ وما هي نظرته الى الانسان ؟ وهنا من الضروري الوقوف على ما جاء به هذا الفكر من نظريات لنرى مركز الانسان فيها • وحين نتفحص تاريخ الفكر الاوربي نجد ان قد ظهرت عدة نظريات مهمة يمكن الوقوف من خلال تحليلها على مركز الانسان • ومن بين هذه النظريات نظرية الابوة والنظرية الاقطاعية والنظرية الرأسمالية والنظرية الاشتراكية • واذا ما حاولنا ان نتفهم مركز الانسان من خلال نظرية الابوة ، نجد انها تميز بين افراد العائلة الواحدة من الناحية المادية ، بحيث يصبح الابن الاكبر بحسب مفهومها الوريث الوحيد من بعد موت ابيه • وهذا ما لا يوجد في الفكر العربي الاسلامي ، حيث ان نظام ميراثه يمنع تسلط اي فرد من افراد العائلة الوارثين وتوزيعها توزيعا عادلا شاملا •

واذا ما حاولنا ان نتفهم مركز الانسان من خلال نظرية ونظام الاقطاع ، فاننا نجده يباع ويشترى مع الارض التي يملكها الاقطاعي[١] • ومثل هذه الصورة تمثل صورة ونظرة دنيا الى الانسان •

وبانتقالنا الى نظريات الفكر الغربي الحديثة ، نجد ان النظرية الرأسمالية قد جاءت وكما اعلن مناصروها باعطاء الانسان حريته وبافساح المجال له في التشبث الفردي الاقتصادي الذى يعمل على سعادته ، التي لها انعكاسها على سعادة المجتمع ، كون المجتمع يتألف من مجموع الافراد • ولكننا نجد ايضا ان هذه النظرية تنطلق من قاعدة الربح[٢] • وقاعدة الربح هذه تدفع بالانسان الى

---

(١) انظر د• عبدالحميد متولى : الوجيز في النظريات والانظمة السياسية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ١٠١ •

(٢) انظر د• راشد البراوي : النظام الاشتراكي ، ص ١٢٩ ، كذلك انظر د• ريموند گيتل وترجمة د• فاضل زكي محمد : العلوم السياسية ، جزء ٢ ، بغداد ، ١٩٦٤ ، ص ١٩٦ •

الخضوع والاستغلال • ومعنى ذلك ان الربح غاية وان الانسان واسطة • وهذا يعني ايضا ان وازع الربح المادي يجعل الانسان يتصرف تصرفا فظيعا بحيث يطلب في المجتمع النفوذ السياسي الى جانب نفوذه الاقتصادي • ومن هنا يصبح الفرد الذي لا يملك ، مسخرا من قبل ذلك الفرد الذي يملك • وهذا بعينه ما يؤدي الى عدم المساواة في المجتمع •

ولقد جاءت النظرية الاشتراكية كرد فعل للرأسمالية لمحاربة الاستغلال ، وهدفت اعادة تنظيم الحياة الاقتصادية بحيث ينتفع من الثروة القومية اكبر عدد ممكن في المجتمع • ولكن الاشتراكية الاوربية ، بانواعها المختلفة ، من جهة اخرى ، التي جاءت لتقول بالكفاية في الانتاج والعدالة في التوزيع ، لم تستطع ان تتخطى المحور المادي[١] الذي جعل منها ان تبدأ بالمادة وتنتهي بها[٢] • وهذا ما يجعلها تفترق عن نظرية العدالة الاجتماعية العربية الاسلامية ، التي تنطلق من قاعدة الكفاية في كل شيء •

والخلاصة التي نصل اليها في هذه المقارنة ان الانسان في الفكر الاسلامي لا يسمح للاشياء المحيطة به ان تسيطر عليه • وعلى ما يظهر ان الفكر الاوربي على الرغم من كل التقدم الذي حققه بعض نظرياته في الميادين المختلفة ولا سيما الميدان المادي منه ، قد بدت فيه ثغرات تعطى للاشياء مجالا للسيطرة على شؤون الانسان •

النظرة الى السياسة :

ان المقارنة الموضوعية بين نظرة كل من الفكر العربي الاسلامي والفكر الغربي الى السياسة ، تتطلب اولما تتطلب الوقوف على الينابيع الاساسية التي استمد

---

(١) المصدر السابق ، ص ص ٢٠٤ـ٢٠٥ •

(٢) يقول د• بطرس بطرس غالي (واخرون) في : دراسات في المجتمع العربي ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ : « ان الاشتراكية تدعو الى تأميم رأس المال • والفكرة الاساسية فيها هي احلال الملكية الجماعية لرأس المال محل الملكية الخاصة » ، ص ٢٣٥ •

كل منهما قوته والتطورات التي مرت بهما من بعد ذلك • وبتطبيق ما تقدم على الفكر الغربي نجد انه وكما يقول المختصون فيه قد استمد قوته وينابيعـــه من التراث اليوناني • وبنظرة سريعة الى الفكر اليوناني نجد انه قد استطاع في كثير من جوانبه ان ينقل الانسان الى المستوى الذي تتقارب فيه السياسة مع مستوى الاخلاق الفاضلة[1] • ومن هنا فان من الممكن القول ان الفكر الغربي في بداية انطلاقه قد نظر الى السياسة نظرة قائمة على الاخلاق • وان هذه النظرة قـــد استمرت كذلك الى القرن السادس عشر الميلادى : أي الى ظهور احد مفكري الغرب المشهورين وهو ماكيافلي ، الذى بظهوره تغير مجرى تاريخ الفكر الغربي والسياسي منه بالذات • وقد ظهر هذا التغيير نتيجة للاراء التي جاء بها هـــذا المفكر ، والتى جعلت السياسة تسير على طرفي نقيض مع الاخلاق[2] • هذا من جهة، ومن الجهة الثانية ، فان الفكر الغربي استطاع عبر الزمن الطويل ان يتحول في نظرته من النظرة الديكتاتورية في السياسة ، الى النظرة القائمة على الحرية التي تمثلت في محاولته لتحرير الانسان من التسلط • وما مشاركة شعوب اوربا في الحكم الا دليل على تطور النظرة الى السياسة من الديكتاتورية الى الحـــرية • ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو : هل استطاع الفكر الغربي ان ينشر مفاهيمه على النطاق العالمي ؟ ان الاجابة الدقيقة على ذلك تتلخص في انه اذا كان الفكـــر الغربي قد حقق نشر مفاهيم الحرية بالنسبة لذويه ، فانه على الصعيد العالمي قد فشل فيها ، اذ نشر بدلا منها ما يمكن تسميته بالحرية المبطنة • وهذه الحريــة المبطنة ظهرت في اكثر من مظهر في علاقات اوربا وفكرها مع غيرها من شعوب

(١) انظر جورج سيباين (ترجمة حسن جلال العروس) : تطور الفكر السياسي : الكتاب الاول ، في بحث المثل السياسية العليا ، ص ١٢ وما بعدها •

(٢) « ينصح ماكيافلي بارتكاب عدة رذائل •• طالما كانت تمهد للامير ادراك اهدافه ، وذلك عملا بالمبدأ المعروف : « الغاية تبرر الوسيلة » وهو مبدأ تنكره المبادىء الخلقية السليمة ــ كما هو معلوم ــ والواقع ان هذا المبدأ يصح ان يلخص اهم ما جاء به ماكيافلي من اراء في الميدان السياسي » • انظر د• عبدالحميد متولي ، مصر ، سبق ذكره ، ص ص ١١٦ــ١١٧ •

العالم • ذلك ان شعار الحرية الذى حمله الغربيون بعد نهضتهم قد تقوقع على نفسه بحيث ترجم بانه حرية التسلط على الاخرين : انه حريـــة الاوربي في الاستعلاء على الاخرين • وهذ النوع من الحرية المبطنـــة ادى في مفهومـــه وتطبيقه ، الى الاستعمار وبالتالى الى الامبريالية • ومن مظاهر هـــذا النوع من التسلط والاستعلاء ، نظرة الاوربي الاستعلائية والتسلطية نحو شعوب افريقيـا ومن قبل ذلك الى شعوب آسيا • والاكثر من ذلك ان دولا ديمقراطية اوربية اخذت تنشر مفاهيم خاصة بالحرية عن طريق ما اسمته برسالة الرجل الابيض التي بدت في ظاهرها تحررية انسانية ، ولكنها كانت في حقيقتها رسالة استعباد الانسان الابيض للانسان الافريقي الاسود • ولعل من خير الأمثلة على مفاهيم الحرية المبطنة ، ما اعلنته دولة غربية ديمقراطية عريقة ، (وهي بريطانيا) على لسان قائدها الجنرال مود أبان فتح بغداد ، حين خاطب الجماهير بقوله « اننا جئنا محررين لا فاتحين » • والصورة الحقيقية التي ظهرت انها حرية تسلط على الاخرين وحرية من يخدم ذلك التسلط • ومن هنا يصبح مثل هذا المفهوم في الحرية حرية سائبة تبتعد عن القيم الانسانية • وفي الحقيقة ان هذا المفهوم السائب في الحرية هو الذى ادى الى قيام معاهدة سايكس بيكو لاقتسام البلدان العربية ، وهو بعينه الذى ادى الى مأساة فلسطين : تلك المأساة التي لعبت فيها مفاهيم الحرية السائبة الدور الكبير •

والان كيف ينظر الفكر العربي الاسلامي الى السياسة ؟ نستطيع القـول ان الفكر العربي الاسلامي قد نظر منذ نشأته الى السياسة نظرة ترتبط مـع الاخلاق • فلقد كانت نظرة الفكر العربي قبل الاسلام الى السياسة نظرة تقوم على الصراحة والاستقامة • وهذه الصراحة والاستقامة هي التي جعلت العربي يكره كل عمل سياسي يقوم على المراوغة • وحين جاء الاسلام فانه لم ينشر هذه المبادىء فقط وانما اكد عليها كدعائم اساسية للحرية • واوضح ، ان الحرية التي ينشدها هي حرية مقيدة وليست سائبة ، حرية مقيدة بالفضيلة وبالاخلاق ،

حرية مقيدة بالضمير وحرية مقيدة بالانسانية • انها حرية لا تفرق بـين عربي واعجمي الا بالتقوى : وهذه التقوى ما هي الا الاستقامة في العمل •

هذا وان المستعرض للصور التي ترجمت فيها الافكار لدى كل من ابناء الحضارة العربية الاسلامية والحضارة الغربية ، يجـــد ان كلا من العرب والاوربيين فتحوا البلدان واقاموا دولا وامبراطوريات • ولكن هناك فارقا في اسلوب معاملة كل منهما ازاء البلدان المفتوحة • فالاوربيون الذين توسعوا في مفهوم الحرية الى حدودها السائبة ، قد تحولوا الى اسياد ومستعمرين • ومن جهة اخرى فان العرب الذين فتحوا البلدان فانهم لم يسعوا الى اقامة نظم اجتماعية واقتصادية تجعل من ابناء البلدان المفتوحة تابعين ومستعمرين[١] • وهذا الفارق في اسلوب ترجمة الافكار والقيم ربما كان السبب الحقيقي ، في ان الاوربيين حينما يتركون الاقاليم المفتوحة والمستعمرة فانهم يتركونها كئيبة تعكس كآبتها التأخر والضعف •

وصفوة القول فان بالامكان القول ان الفرق الاساسي بـين نظرة الفكر العربي الاسلامي الى الانسان وبين نظرة الفكر الغربي هو مكان الانسان ونظرته الى ذاته والى الاخرين •

هل ان الفكر العربي الاسلامي هو فكر محلي ام انه فكر عالمي ؟

من الضروري وقبل البحث في تفاصيل الموضوع ، الوقوف اولا على مـا المقصود بكل من الفكر المحلي والفكر العالمي •

وبكلمة موجزة فان بالامكان القول ان الفكر المحلي هو ذلك الفكر الذي ينشأ في منطقة معينة ويبقى في حدود تلك المنطقة ولا يتخطاها • اما السبب في بقاء هذا الفكر في حدود منطقته فهي (اولا) الفاعلية و (ثانيا) الغنى الفكري و (ثالثا) التعصب الفكري • ذلك ان اهم ما يميز الفكر المحلي هو انه فقير

---

(١) يقول گوستاف لوبون « والحق ان الامم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب » انظر كتابه حضارة العرب ، ط ٣ ، ١٩٥٦ ، ص ٦٠٥ •

في افكاره • وهذا الفقر هو الذى يجعل منه فاقدا للفاعلية وبالتالى فاقدا للحركة • والى جانب هذا الفقر ، ما يحمله الفكر المحلي من اراء متعصبة تعمل كحاجز يعزله عن غيره من الافكار • وبعبارة اخرى ، وكما يطلق عليه علماء اجتماع السياسة ، انه فكر ستاتيكي : اي انه فكر راكد ، لانه لم يأت بافكار اجتماعية وسياسية جديدة تجذب الاخرين ، ولذلك فانه يولد ويترعرع ويقبر في مكانه •

اما الفكر العالمي ، فانه ذلك الفكر الذى ينشأ في مكان معين ويترعرع ويزدهر وينتشر خارج حدود منطقته الجغرافية • وعن طريق هذا الانتشار يتحول الفكر من فكر محلي الى فكر عالمي • ولعل من اهم اسباب هذا الانتشار ، الغنى الفكري الذى تقوم عليه افكاره ونظرياته ، وما يحويه هذا الغنى من آراء جديدة ينجذب اليها الاخرون • يضاف الى ذلك ما يحويه هذا النوع من الفكر من فاعلية : بمعنى ان له قوة الانطلاق والحركة الذاتية • واخيرا وليس اخرا ان هذا النوع من الفكر لا يقوم على افكار متعصبة تمنعه من الانتقال • وبعبارة ادق انه فكر انساني لا يتعصب لنفسه دون غيره ، فكر يفتح الباب لجميع بني الانسان لاعتناقه •

وهناك امثلة عديدة في تاريخ الفكر الانساني على ما يعرف بالفكر المحلي • ومن هذه الامثلة ، الفكر العبراني القديم الذى يدعى الفكر الصهيوني الحديث صلته به • وفي الحقيقة فان الفكر العبراني يعود لقوم نشأوا في العراق[١] قرب بابل ، قدر لهم بمرور الزمن من ان يعبروا الفرات (ولذلك سموا بالعبرانيين) الى سيناء ثم الى فلسطين حيث حكموها مدة سبعين سنة كغزاة • ولقد سُبي العبرانيون في عهد البابليين واعيدوا الى بابل وهو ما عرف في التاريخ بالسبي البابلي • والشيء المهم بالنسبة لدارس هذا الفكر الذى انقرض بانقراض

(١) يقول علماء التاريخ والاثار ان العبرانيون يشكلون احدى الموجات السامية الصغيرة التي نزحت من الجزيرة العربية الى وادي الرافدين •

انظر في هذا الصدد : كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية : العرب والامبراطورية العربية (نقله الى العربية نبيه امين فارس ومنير بعلبكي) ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٥٣ ، ص ١٣ ، كذلك في :
T.W. Wallbank, "Civilization: Past & Present" 1942, pp. 48, 57.

اهله هو انه فكر محلي ، وان ما يدعيه الصهيونيون بصلتهم به فهو امر يفتقر الى الحجة والتأييد التاريخي • ذلك ان الصهيونيين الذين يؤلفون مجموعات بشرية لها فكر سياسي عديم الصلة بالفكر العبراني • ومما يلحظ في هذه المجموعات البشرية الصهيونية ان ما لديها من افكار وآراء في السياسة وفي غيرها تعود بتاريخها الى القرن التاسع عشر • واساس هذه الافكار التي تبلورت في مؤتمر بال (بازل) في عام ١٨٩٧ ينطلق من الصهيونية (نسبة الى جبل صهيون) التى تهدف الى تشكيل دولة صهيونية في فلسطين • وهؤلاء الصهيونيون الذين يعتنقون اليهودية يدعون انهم من نسل العبرانيين • ومثل هذا الادعاء يفتقر الى الحجة ، ذلك لان العبرانيين[1] الذين انقرضوا قبل الاف السنين وهم اسيويون لا صلة للصهيونيين الذين جلهم اوربيون من روسيا وغيرها من الاقطار الاوربية ، والذين استغلوا اسم حيل صهيون والدين اليهودي لربط يهود العالم بهم وبافكارهم السياسية •

والذي يعنينا من الفكر الصهيوني هو انه فكر متعصب ايضا لانه يهدف الى اقامة دولة ذات باب مغلق ويقوم على افكار غامضة ، وما هو واضح منه فهو متعصب • فلو كان الفكر الصهيوني غير متعصب لكان بامكان غير اليهودي ان يصبح صهيونيا • اضف الى ذلك ان اصحاب الدعوة ليسوا متدينين بالرغم من تسترهم وراء الدين • والاكثر من ذلك ان ما يطلقون عليه بالدعوة العالمية ، ليست بالعالمية حقا ، لانها دعوة مغلقة على جماعة معينة وهم اليهود الاوربيون حسب • ومثل هذا لا يجعل من الفكر الصهيوني فكرا عالميا لانه يقوم على افكار عنصرية مغلقة • وكل ذلك يجعل منه فكرا محليا •

والسؤال الذي يتطلب الاجابة ، وبعد ما تقدم ، هو هل ان الفكر العربي الاسلامي هو فكر عالمي ام انه فكر محلي ؟ والجواب انه فكر عالمي • ويمكن البرهنة على ذلك من خلال نفس معايير التميز ما بين الفكر المحلي والفكر

---

(١) انظر د• فاضل زكي محمد : الكونكرس الامريكي ونكبة فلسطين ، ١٩٦٤ ، ص ١٠ •

العالمي • فقبل كل شيء هناك معيار الغنى الفكري • والفكر العربي الاسلامي هو فكر غني ، لانه اتى بافكار جديدة لم تكن معروفة من قبل • فالانسان قبل قيام الفكر العربي الاسلامي كان يصنف على اساس طبقي (سائد ومسود) • ويكفى الاشارة هنا الى ان ما كان سائدا لدى الفرس والرومان من صلة بين الحاكم والمحكوم لا تتعدى علاقة السائد بالمسود • اما الاسلام والفكر العربي الاسلامي فقد غير هذه المفاهيم واستبدلها بمبادىء جديدة • وتتجلى هذه المبادىء الجديدة بالقواعد الاسلامية التي تقول « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » ، « خلق الانسان علمه البيان »، « كل نفس بما كسبت رهين »«وفوق كل ذي علم عليم » • وما يمكن استنتاجه من هذه القواعد ان ما جاء به الفكر العربي الاسلامي من خلال رسالته ، يشكل ثورة جديدة ، اذ اصبح التمييز بين الانسان والانسان هو البيان والمعرفة والكفاءة • كما اصبحت العلاقة بين الانسان والانسان في الدولة علاقة تقوم على كرامة الانسان ومساواته بغيره (١) •

وتأتي عالمية الفكر العربي الاسلامي ، بالاضافة ، من انه فكر ذو فاعلية ، فهو قبل كل شيء فكر تميزت افكاره بتغلغلها الى اعماق الانسان •

ومن خلال التغلغل العميق تظهر القاعدة الاولى وهي الايمان الحقيقي بالمبدأ ، كما تظهر القاعدة الثانية وهي ان الايمان الحقيقي بالمبدأ يؤدي الى التضحية الحقيقية من اجله • ان هذه التضحية الحقيقية قد تصل الى بذل النفس والنفيس • ومثل هذا دلالة على فاعلية هذا الفكر • ولتوضيح هذه الفاعلية اكثر فاكثر مابرهنت عليه احداث التاريخ العربي الاسلامي في صحة مبدأها القائل ان الجماعة القليلة تغلب الجماعة الكبيرة •

---

(١) من اقوى الدلائل على المساواة ما جاء في الشريعة ، وهي عماد الفكر العربي الاسلامي ، من ايات واحاديث تؤكد على المساواة والحرية الاجتماعية • ومن هذه الآيات قوله تعالى « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم » • (الحجرات ١٣) • وقول الرسول (ص) « لا فضل لعربي على اعجمي الا بالحق » ، وقوله ايضا « ليس لابن البيضاء على ابن السوداء سلطان الا بالحق » •

ومن هنا يمكن القول ان قيمة الحضارة العربية الاسلامية تتجلى بما جاءت به من افكار ذات فاعلية استطاعت ان تتغلغل في النفس لبشرية التغلغل العميق الذي جعلها ان تضحى بكل مالديها من اجلها •

واخيرا فان عالمية الفكر العربي الاسلامي ، تتجلى ، بالاضافة ، في كونه فكر غير متعصب • وللبرهنة على ذلك ان الدولة التى قامت على اكتاف العرب وسطر دستورها بلغة العرب وازدهرت على يد قواد عرب وفي عواصم العرب، كانت مبادؤها حريصة كل الحرص فيان تحتاط لمنع اي غرور او تعصب يبدو منهم ازاء اشقائهم المسلمين بان خاطبتهم : « ان اكرمكم عند الناس اتقاكم » ومن امثلة عدم التعصب ايضا رفض الخليفة عمر بن الخطاب من الصلاة في كنيسة بيت المقدس بعد الفتح خوفا من ان يتخذها المسلمون مسجدا وبذلك يتعصبون لدينهم ضد الدين المسيحي • وهذا مثل صارخ على انسانية الافـــكار التي آمن بها العرب ، وعلى تسامحهم مع الاديان الاخرى •

ولاشك ان كل ما تقدم يجعل من الفكر العربي الاسلامى فكرا عالميـــا وانسانيا •

الفصل الثالث

السمات المميزة[1]

خصائص الفكر العربي الاسلامي :

ليس من المبالغ فيه القول انه اذا كان الانسان يحمل اسم الانسان في كل الحضارات، فان النظرة الى الانسان تختلف من حضارة الى اخرى • ان النظرة السياسية الى الانسان في الفكر العربي الاسلامي لها من الخصائص ما يجعلها متميزة عن غيره من الافكار • وما يعنينا في هذا الفصل بوجه خاص هو دراسة هذه الخصائص بالتفصيل •

فماذا نقصد بالخصائص ؟ انها بكلمة موجزة السمات المميزة للفكر العربى الاسلامي • وما دام موضوعنا يتعلق بالخصائص السياسية ، فان بالامكان حصر خصائصه السياسية اولا باصالته •

اولا – اصالة الفكر العربي الاسلامي :

لكي نتفهم اصالة الفكر العربي الاسلامي ، والفكر السياسى منه بالذات ، علينا ان نتفهم اولا ما المقصود بالاصالة ؟ ان الاجابة العلمية الدقيقة تتطلب الوقوف على الافكار التي تتميز بالاصالة • وبعبارة ادق ، الوقوف على الفكر الاصيل وما يضمه من افكار تميزه عن الفكر المقلد • ولنبدأ بدراسة الفكر الاصيل •

الفكر الاصيل :

ان الفكر الاصيل كالنبتة الطبيعية ، ينبت في بيئته الطبيعية وينمو في اجواء تلك البيئة • وبالاضافة ، فان الفكر الاصيل المنبت هو ذلك الفكر الذي تشرح

(١) لتوضيح العلاقة بين الطبيعة العامة والسمات المميزة نقول : انه اذا كانت الطبيعة العامة هي الصورة الشاملة الناجمة من تفاعل الاجزاء ، فان السمات المميزة هي الصورة الناجمة من كل جزء من الاجزاء ، والمعبرة عن خصائصه الدقيقة التي تميزه عن غيره •

افكاره ومبادؤه جانبا من جوانب البيئة التي ينشأ فيها والتي ترسمها بمجموعها شخصية تلك البيئة العامة • وعند الوقوف على سمات الافكار الاصيلة التي يضمها الفكر الاصيل نجد ان هذه السمات تعكس قيم البيئة التي تنشأ فيها ، كما تعكس اسلوب حياة تلك البيئة • ويتمثل هذا الانعكاس في تجانس تلك الافكار مع التقاليد السائدة في البيئة المعينة • كما يتمثل ايضا في تقبل الرأي العام السائد لها ودون اية صعوبة او اعتراض من قبله نحوها • ومن كل ما تقدم يمكن القول ان علاقة الفكر الاصيل ببيئته الطبيعية كعلاقة الغذاء السهل الهضم في الجهاز الهضمي للكيان العضوي •

الفكر المقلد :

اما الفكر المقلد فهو كالنبتة المنقولة من بيئتها الطبيعية الى بيئة غريبة • وكما هو معلوم ان الجو الطبيعي للنبتة الطبيعية غالبا ما يختلف عن الجو الطبيعي للنبتة الغريبة • ويتمثل هذا الاختلاف في الاحتمال الكبير بعدم ملائمة البيئة الجديدة للنبتة المنقولة •

ان هذه الحالات التي تطرقنا اليها غالبا ما يظهر ما هو شبيه لها بالنسبة للافكار المنقولة من بيئة طبيعية الى بيئة غريبة • فقبل كل شيء ان انتقال الافكار في مثل هذه الحالات ،يتم بصورة مقصودة وتعمل عليه عوامل كأن تكون سياسية او عسكرية او اقتصادية او غيرها • وغني عن البيان ان الافكار التي تنقل بصورة مقصودة من بيئة لاخرى ، هي عملية فكرية مقلدة ، وان حصيلتها الفكر المقلد •

ان ما هو جدير بالانتباه هو ان عملية نقل الافكار الى بيئة هي غير بيئتها غالبا ما تلاقي صعوبة القبول ، بالنظر لغرابتها الناجمة من الاختلاف بين البيئات والظروف المختلفة المصاحبة لها • وهكذا يمكن القول ان الفكر المقلد هو فكر لا يمت الى البيئة التي قدر له ان ينمو فيها ، وهذا ما يجعله غالبا مرفوضا كرفض الجهاز الهضمي في الكيان العضوي للغذاء الغريب •

ولنأتي الان لتجسيد هذه المعاني على الفكر العربي الاسلامى • فعندما نقول ان دقائق الفكر العربي الاسلامي وجزيئاته هي اجزاء ودقائق عربية اسلامية ، فان ذلك يعني انها عربية اسلامية في منبتها واجوائها وظروفها الطبيعية الخاصة بها والمتميزة عن غيرها •

ولتوضيح ما تقدم فان من المفيد الرجوع الى امثلة من النظريات والمبادىء التي قامت في البيئة العربية الاسلامية ، كمبدأ الشورى او نظرية الخلافة مثلا ، او غيرها من النظريات التي نبتت ونمت في بيئة عربية اسلامية • فماذا نجد في هذه النظريات والمبادىء ؟ ان اول ما نجده هو ان هذه النظريات ومنها نظريـة الخلافة[1] مثلا كانت قد عملت على اخراجها ظروف عربية اسلامية بحتة وليس لبيئة اخرى دخل فيها • وهذا ما يساعدنا على القول ان نظرية الخلافة هي نظرية اصيلة وليست نظرية مقلدة •

ومقابل ذلك ، لنأتي الى النظرية الديمقراطية الغربية التي نقلت الي اجزاء كثيرة من الوطن العربى لتحقيق اهداف معينة ، فماذا نجد فيها ؟ اننا نجد اول ما نجد ان هذه النظرية التي نبتت في بيئة غير عربية ، ونقلت من اوربا الى المنطقة العربية ، والتي اريد لها ان تعيش في البيئة العربية الاسلامية قد لاقت صعوبة في تنفيذها ، لاختلافها مع القيم العربية • وقد ترتب عليها ان تأخذ شكلا سطحيا مما ادى الوصول الى عكس نتائجها المطلوبة • فبدلا من ان يعبر الشعب عن نفسه في الديمقراطية ، نجد ان الديمقراطية المصطنعة قد جاءت وفق ظــروف مصطنعة وفي ظل نفوذ دول استعمارية • وقد نجم عن ذلك ان اخذت الديمقراطية المصطنعة تعبر عن رأي القلة واصبح مفهوم البرلمان من حيث تطبيقه مفهــوما ارستقراطيا لا شعبيا • هذا في الوقت الذي كان يجب ان يكون شعبيا • وهــذا بالضبط ما ادى الى فشلها •

(١) ان نظرية الخلافة ، وكما سنرى في مكان لاحق من هذا الكتاب ، انها جاءت تجسيدا حيا لمبدأ الشورى ، وهو المبدأ الاساسي الذى قام عليه الفكر العربي الاسلامي ، والذى توصل من خلاله اهل الحل والعقد الى اختيار خليفة للرسول (ص) لقيادة الدولة والامة •

ان اقل ما يمكن قوله في ضوء ما تقدم هو ان فكرة الديمقراطية في ظل مفاهيمها الغربية المقصودة ، كانت قد دفعت بها الدول المسيطرة الى الوطن العربي دفعا ، بحيث جاءت اليه وفقا لمفاهيم وظروف غريبة ، الامر الذي جعلها ان لا تتلائم وظروف البيئة والاحوال العربية • والذي حدث هو ان افكارا سياسية وافكارا اقتصادية نقلت الى المنطقة العربية لتخدم اهداف الغرب تحت اسم الديمقراطية ، وليس الاهداف الديمقراطية التي سعت شعوب الامة العربية من الوصول اليها • انها جاءت لتقيم حكومات وطنية ومجالس برلمانية صورية لتخدم مصالح المستعمر الاقتصادية والعسكرية والسياسية •

وقد كان الخطر من جراء هذا العمل كبيرا • فبدلا من اعتزاز العرب بفكرهم وحضارتهم الانسانية التي دوخت العالم ، وبدلا من ان ينهضوا نهضة حقيقية تنبعث من افكارهم وتقاليدهم وتتفتح الى ما في العصر الحديث من افكار مفيدة بعد الغفوة التي اصابتهم لزمن طويل ، واذا بهم يفيقون ليجدوا انفسهم مطوقين ، بافكار غريبة وتطبيق غريب حتى عن الديمقراطية نفسها • والاكثر من كل ذلك انتشار كلمة الديمقراطية في حياة الناس اليومية دون علم انها ستار لاستعمارهم •

والادهى من كل ما تقدم ان بعض الكتاب العرب « المستغربين » اخذوا يفحموا كلمة الديمقراطية[1] في الفكر العربي الاسلامي اقحاما ، بصور حاولوا من خلالها افهام الناس ان الديمقراطية العرجاء التي جاءت اليهم انما هي سيان ومقومات الفكر العربي الاسلامي • والحق ان هذا الاقحام السطحي كان سيئا في نتائجه ، لانه جهل ان الفكر العربي الاسلامي يحوي بين طياته نظريات ومباديء ابعد عمقا واغزر معنى واغنى فكرا ، وتحت اسماء عربية اسلامية تحمل بين دفاتها روح الفكر العربي الاسلامي ، وتقاليد بيئته العربية الاسلامية • وغنى عن المعرفة ان كلمة الديمقراطية الحقيقية تعود تسميتها الى العالم الاوربي ، وهي تتألف من (ديمو) (دكراس) : اى حكم الشعب • انها نشأت في اليونان ومن ثم انتشرت

(١) محمد المبارك : الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الافكار الغربية ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٥١ •

في اوربا وخاصة اوربا الغربية • فالتسمية اذن اجنبية ، ثم ان معانيها تعكس قيم الحياة اليونانية والغربية • كما ان الديمقراطية بصورتها المباشرة تعكس بوجه خاص الحياة اليونانية القديمة ، وانها لم تقم عفوا وانما نمت تحت شروط وجو معين •

ان ما يعنينا ليس التسميات بقدر ما يعنينا ان الديمقراطية التي نقلت الى المنطقة العربية انما طبقت تطبيقا مغلوطا • انها طبقت في جو غير مماثل لجوها ، انها طبقت في مجتمع يئن من الجهل والتسلط والمصالح •• وهذا جو ليس فقط انه غير ملائم لظروفه ، وانما هو غريب ومختلف بتقاليده ونظرته وشخصيته• فلقد كان اجدى كثيرا للعرب المستغربين معرفة انفسهم (قيمهم ونظرياتهم وافكارهم الغنية) قبل ان يقلدوا غيرهم • فلقد غاب عليهم ان النهضة الفكرية الحقيقية تبدأ بالافكار الاصيلة التي جاءت بها ثقافتهم وحضارتهم ، وان التفتح على الغير ، لا يتم بالتقليد السطحي ، وانما هو يتم بالشكل الذي لا يتعرض مع قيم بيئتهم التي ترفض التسلط الذي جاء اليهم في ثوب وفكر وديمقراطية مقنعة[1] •

ثانيا ـ الترابط ما بين السياسة والاخلاق :

لتفهم هذه السمة المميزة في الفكر العربي الاسلامي ، من الضرورى الوقوف على جوهر الثقافة العربية وكنه الرسالة الاسلامية •

ان النظرة الدقيقة الى كل من الثقافة العربية والرسالة الاسلامية التي جاءت صورة فضلى لها لا تستطيع ان تغفل عن الوقوف على حقيقة مهمة ، الا وهي ان الاساس الذي ارتكز عليه كل منهما هو اساس خلقي قبل اى شيء آخر • وهذه الحقيقة تبدو اكثر وضوحا حينما نقف على ما احتوته الثقافة العربية والرسالة الاسلامية من قيم خلقية ، كالوفاء بالوعد والأنفة والصراحة وكرامة الانسان • ويزداد هذا الوضوح خاصة بالوقوف على ما ابتدأت عليه وانتهت اليه الرسالة

(١) ان الشكل الذي لا يتعارض مع افكار البيئة المعينة ، هو الشكل الذى ينسجم وافكار تلك البيئة ، والاهم من ذلك انه يجب ان يتم بصورة ذاتية لا قسرية •

الاسلامية • « ذلك ان صاحب الرسالة وهو النبي العربي ، امر اول ما امر ان يهدي الناس الى التي هي اقوم • واول ما يدخل ضمن هذا المعنى هو بناء مجتمع خلقي فاضل • وقد كان الرسول القائد خير من اؤتمن على قيادته ورسالته • فكان اول خطاب له الى الناس قوله « انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق » • والذي يتبين من هذا القول ان المجتمع الذى جاء لقيادته هو مجتمع يضم في جوانبه قيما خلقية ، الا ان تلك القيم تحتاج الى رص قوي • ومن هنا وضع الرسول هدفه الاعلى الذي كان يصبو اليه ، وهو توكيد اهمية القيم الخلقية في المجتمع العربى وابرازها ووضعها في المكان اللائق بها كي يكون له القدرة على تحمل مسؤولية نشر الرسالة وتعميمها بين جميع بني الانسان • حتى اذا ما انتهى صاحب الرسالة من اكمال رسالته ، كان الجواب الذى استلمه هو « وانك لعلى خلق عظيم » •

والسؤال الذي لا يزال يتطلب الاجابة بعد هذا العرض السريع لطبيعة الثقافة العربية ولطبيعة الرسالة الاسلامية الخلقية ، هو ما المقصود في الترابط ما بين السياسة والاخلاق ؟ وهنا فان بالامكان القول انه اذا كانت القيم التي يستند اليها الفكر العربي الاسلامي ، هي قيم خلقية ، فن معنى ذلك انها قيم تدخل في كل جانب من جوانب حياة الانسان ، وان من بين هذه الجوانب هو الجانب السياسى • والان يأتي السؤال نفسه : كيف يتم هذا الارتباط بين السياسة والاخلاق ؟ ويوضع السؤال بصيغة اخرى ما هى القواعد التى تعمل على ربط السياسة بالاخلاق ؟ ان اول هذه القواعد ، ونحن نجيب على السؤال هي تلك القاعدة العليا التى تقول « ان لكل عمل سياسى مقياس خلقى »[1] • وبعبارة ادق ، ان العمل السياسي لكي ينجح في البيئة العربية الاسلامية ، فانه لابد له ان يفى بشروط كثيرة ، وان اول هذه الشروط هو الشرط الاخلاقي • وهذا الشرط في الحقيقة لم يكن ليبدأ بالرسالة الاسلامية • فهو يمتد الى الاصول العربية بالذات والى اقدم الفترات التي نشأ وتكون فيها المجتمع في الجزيرة العربية •

(١) الريس ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٣٨ •

ومما يؤيد ذلك اننا حين نأخذ نماذج من هذه الاصول ، نجد ان التأكيد على الجانب الخلقي في المجتمع العربي القديم امر واضح . لنأخذ مثلا الوفاء بالوعد ، فماذا نجد فيه . اننا نجد انه سمة اساسية من سمات الثقافة العربية . ان مضمون هذه السمة الاساسية يستقر على قاعدة خلقية ليس فقط في العمل الاجتماعي وانما في العمل السياسي ايضا . ذلك ان الثقافة العربية في اصولها لا تقبل للشيخ ان يكذب . واذا ما وعد واخلف فانها لا تستطيع ان تسامحه ، لان القيم العربية تعد من يخلف في وعده من ذوي الاخلاق الواهنة . انه يعد في نظر القيم العربية شيخ غير صالح لقيادة قبيلته . ومن الامثلة ايضا ، على هذه الاصول الصراحة . فالصراحة في حقيقتها تعكس بساطة المجتمع العربي البسيط غير المعقد ، الذي يجعل من ابنائه ان يسلكوا سلوكا يتجاوب وتلك البساطة ، سلوكا يتسم بالاستقامة والصراحة . فاذا ما انحاز اي فرد عن هذا الطريق فانه يترجم بانه فرد منافق غير مرغوب فيه . والذي يبدو هو ان مثل هذه القيم هي قيم اخلاقية دون شك .

واذا ما سرنا في هذه الاصول ودخلنا الى مفاهيم الرسالة الاسلامية ، فماذا نجد فيها[1] . اننا نجد اول ما نجد ان الرسالة تطلب من المؤمن بها ان يكون له ضمير وان يكون هذا الضمير حيا . وان من اولى واجبات هذا الضمير هي مراقبة الانسان في اعماله وسلوكه[2] . وقديما قالت العرب « ارسل حكيما ولا توصه ». ان المعاني البعيدة لهذه الكلمات هي ان الرجل الحكيم المتفهم للحياة تفهما صحيحا يعتبر اولما يعتبر ان اعماله هو محاسب عليها، وان اول من يراقبه على ذلك هو ضميره

(١) يلخص الاستاذ ناجي معروف الاساس الذى تنطلق منه المفاهيم الاسلامية الاخلاقية بقوله « ان الاسلام ثورة على الرذائل ، ودعوة الى نبذ الباطل ، والتمسك بمكارم الاخلاق ، والتعاون على البر والتقوى » . انظر كتابه اصالة الحضارة العربية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٩٢ .

(٢) انظر محمد قطب : « الانسان بين المادية والاسلام » ، دار احياء الكتب العربية ، دمشق ، ١٩٦٠ ، ص ١١٨ .

الحي • وان حكمته تضفي عليه بعد نظره ، فتجعله يرى الأشياء بوحي من المسؤولية وعندها يسلك السلوك المطلوب • ولعل ذلك هو السبب في توصية العرب من ان الحكيم الذى يرسل الى الغير فانه بغير حاجة الى التعليمات لانه يعلم ماذا يقول وماذا يعمل •

ثم ان الرسالة تطلب من المؤمن بها ثانيا ، انه اذا ما قام بعمل ، وليكن ذلك العمل سياسيا ، فان وجهة ذلك العمل يجب ان تكون نحو الخير ، وان الوصول الى الخير لا يمكن ان يتم الا بالعمل الخير وبالعمل الشريف • وحينما خرجت السياسة عن هذا الاتجاه الخير وسارت في طريق الفساد في بعض العهود وجدنا ان شيخا كبيرا من دعاة الاصلاح وهو الشيخ محمد عبده جاء ليعبر عن استيائه واستياء ابناء عصره ، بسبب انحرافها عن الطريق المرغوب فيه في القيم العربية الاسلامية وليقول ، « ما دخلت السياسة امرا الا وافسدته » •

وليس ما تقدم حسب ، وانما تقول القيم الفكرية العربية الاسلامية عن طريق الرسالة ، ان الوسيلة يجب ان تكون من جنس الغاية • ذلك انه اذا كانت الغاية شريفة فليس هناك الا طريقا واحدا لوسيلتها • وذلك الطريق هو ان تكون هي شريفة ايضا •

واذا ما حاولنا بعد هذا التحليل ان نجرى مقارنة هذا الفكر مع الفكر الغربي من هذه الزاوية ، نجد ان الفكر الغربي منذ بداية نشأته وحتى نهاية القرن الخامس عشر كان كالفكر العربي الاسلامي يقوم على الترابط ما بين الاخلاق والسياسة • وابرز من اظهر هذا الجانب هم اليونانيون الذين اكد كبار فلاسفتهم امثال افلاطون وارسطو على خلقية السياسة • الا ان هذه الاخلاقية في السياسة توارت بمجيء ماكيافلي الذي ، وكما مر معنا ، جاء بفلسفة جديدة كان لها الشأن الكبير في تغير وجهة الفكر الغربي توجيها جديدا يرى ان ليس هناك علاقة بين سلوك الافراد والدول ، وانه لمن الخطأ المزج بينهما •• ذلك ان ما قد يعتبر لا اخلاقيا بالنسبة لسلوك الافراد قد لا يكون كذلك بالنسبة للدول ، لان اساس عمل الدول ينبع من مصالحها ، وانها قد تسلك سلوكا مختلفا لتحقيق

غاياتها ومصالحها • ومن هنا نجد ان هذا الاتجاه قد اوجد له تبرير ، وهو ان الوسيلة ليس من الضروري ان تكون من جانس الغاية • فتحقيق مصلحة الدولة التي هي غاية شريفة بنظر هذا الاتجاه ، ليس من الضروري ان يقوم دوما على وسائل شريفة • وعن طريق هذا التبرير ظهرت النظرية الاستعلائية القوميـــة الاوربية وظهر معها الاستعمار والامبريالية • وما اسرائيل الا نموذج من نماذج الاستعمار الصهيوني الغربي • فاسرائيل هدفها الانتصار على العرب والسيطرة على اراضيهم وابعاد اصحاب الارض عن حقوقهم ولا يهمها ان تسرق وان تغش ، اذ ان الاساس ليس الوسيلة ، وانما الهدف الذي يجب الوصول اليه بكـــل وسيلة[1] •

وهكذا يتبين لنا مما تقدم ان اخلاقية السياسة سمة مهمة من سمات الفكر العربي الاسلامي •

ثالثا ـ فلسفة الحكم المقيد :

هناك امران ربما من الضروري القاء بعض الضوء عليهما من قبل الدخـــول في تفاصيل فلسفة الحكم المقيد التي هي سمة اخرى من سمات الفكر العـــربي الاسلامي • ويتمثل الامر الاول بفلسفة الحكم وماذا تعني ، اما الامر الثاني فانه يتمثل بفلسفة الحكم المقيد وماذا تعني • ويمكن القول بهذا الشأن ان لكل امة تاريخ فكري ، وان هذا التاريخ يتكون عبر الزمن الطويل ، وانه يقوم على قيم تختلف من امة لامة • وما فلسفة الحكم الا جانب من جوانب الفكر ونظرته بالذات • وبعبارة ادق ، ان فلسفة الحكم توضح الاتجاه السياسي للفكر المعين • اما بالنسبة لمصطلح الحكم المقيد ، فانه ينبع من مفهوم التقييد والتحديد للعلاقة

---

(١) من نماذج الاتجاه الماكيافلي الغربي الذى تطبقه اسرائيل اليوم في البلدان العربية سرقتها الزوارق الخمس التي حظرتها عنها فرنسا • وكذلك سرقتها تصاميم طائرات الميراج من سويسرا • ان ما يلفت النظر هو ان الدول الغربية التي حصل داخل اراضيها مثل هذه الوسائل لم يؤد ما قامت به اسرائيل الى تغيير علاقاتها الودية ـ سيما سويسرا ـ معهـــا كالعلاقات الدبلوماسية والعلاقات الاقتصادية وغيرها مما يدل على ان المصالح هي الغالبة •

بين الحاكم والمحكوم • اى ان هناك قيود توضع على نظرية او فلسفة الـحكم فتوجهه هذا الاتجاه او ذاك •

ولدراسة فلسفة الحكم المقيد في الفكر السياسي العربي الاسلامي لابد لنا من الوقوف على تصنيف عام وشامل للنظريات السياسية التي ظهرت عبر التاريخ• واية محاولة لتصنيف نظريات الحكم في العالم لا يمكن لها ان تخرج عن صنفين كبيرين ومتمايزين• فالصنف الاول هو صنف الحكم القائم على الاكراه والسيطرة من قبل الحاكمين على المحكومين • اما الصنف الثاني فهو صنف الحكم الذي يقوم على الاقناع • اى ان العلاقة فيه بين الحاكم والمحكوم تقوم على الاقناع وليس على الاكراه • واسلوب الاقناع هذا قد ادى ببعض المفكرين ان يسموا نظرياتهم التي تدخل ضمن هذا الصنف بالنظريات القائمة على الحرية ، بعكس النظـــريات الاخرى ، التي يطلقون عليها بالنظريات القائمة على الديكتاتورية •

فبعد هذا العرض السريع ، يأتي السؤال وهو الى اين تنتمي فلسفة الحكم في الفكر السياسي العربي الاسلامي؟ والجواب ان فلسفة الحكم العربية الاسلامية تقوم على التقييد او الحكم المقيد • والدليل على ذلك :

اولا ـ ان الحكم في هذا الفكر مقيد بوجه عام بقانون الشريعة الاسلامية(١) وباركانها بالذات والتي هي القرآن الكريم والحديث والقياس والاجمـاع • فالشريعة الاسلامية تقوم اساسا على حرية الفكر وعلى تقييد الراعي امام الرعية • فبينما نجد ان الشريعة تقول « وشاورهم في الامر » فانها في مكان آخر تقول لمن يختلف معها ، ولصاحب الرسالة بالذات ، « وجادلهم بالتي هي احسن » ولا تكتفي الشريعة بما تقدم ، وانما تضع قيدا خلقيا عاما يقول « ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الارض مرحا ان الله لا يحب كل مختال فخور » • وهذا القيد الخلقي للعمل السياسي يخضع له الراعي والرعية في آن واحد • وهذه تتمثل في ان الغطرسة والتكبر من قبل الراعي تجعل من العلاقة مع الرعية علاقة غير

(١) انظر : النظريات السياسية الاسلامية ، للريس ، ص ٣٣٩ •

حقيقية : علاقة تجعل من الرعية خائفين ومنافقين ومتغطرسين وهو ما ترفضه كل الرفض • فاذا ما اصر المتغطرس على غطرسته ، والمنافق على نفاقه ، عندها لا يترك امر كل منهما على حاله وانما يحال الامر للحساب الدقيق ، وهنا تأتي الشريعة لتقول في دستورها « ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » • والذى يستخلص من كل ما تقدم ، هو انحكما عربيا اسلاميا ينطلق من الحرية ، ولكن هذه الحرية منظمة بقيود اخلاقية يعم خيرها على كل من الراعي والرعية • وان الخروج عليها لابد وان يؤدى الى الحساب كما يؤدي الامتثال بها الى المكافأة ، حتى ولو كان وزن الاعمال يقدر « بمثقال ذرة » •

ثانيا ـ ان الحكم بوجه خاص مقيد بقانون اعلى وهو الدستور الاسلامي المتمثل بالقرآن الكريم • وسبيل الحكم في هذا الدستور هو سبيل مقيد بالعدل ، ويبدو هذا التقييد واضحا بالركون الى القاعدة الدستورية العليا والتي تقول « وإذا حكمتم بين الناس ن تحكموا بالعدل »[1] • وهذه قاعدة اساسية في فلسفة الحكم العربي الاسلامي التي تنطلق منها كل القواعد الفرعية الاخرى • والذى يمكن تبيانه هنا هو ان هذه القاعدة قد قيدت الحكم ووجهته توجيهـــا واضحا وهو العدل • بمعنى ان اى خروج للحكم نحو طريق التعسف والظلم يبعده عن سمته العربية الاسلامية التي خطتها الرسالة الاسلامية وحدد اطارها العام الفكر العربي الاسلامي •

ثالثا ـ ان الحكم الذى نحن بصدده مقيد بتقاليد الثقافة والحضارة العربية الاسلامية • ويكفي ان نشير هنا الى احدى هذه القيود كنموذج من نماذج القيود المفروضة على نظرية الحكم العربي الاسلامي • من ذلك مثلا نزوع ابن الثقافة العربية الى الصراحة • وتتمثل هذه الصراحة في انها تكاد تطغى على حـــياته الخاصة منها والعامة • وهذه الصراحة في الحياة العامة التي تكونت عبر الزمن واصبحت من تقاليد الثقافة العربية ولا تزال ، قد تخطت الحدود غير الرسمية بحيث دخلت حياة الفرد الرسمية ايضا ، سيما الحياة السياسة منها • ولعل من

(١) النساء : ٥٨ •

خير الامثلة التي يمكن ان تورد في هذا المقام خطاب الاعرابي الموجه الى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رض) حين علق على قـــول الخليفة « فان رأيتم في اعوجاجا فقوموني » بقوله « والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » • ومثل هذا القول لرئيس دولة وقائد امة لا يمكن ان يوصف بالنسبة للدارس لسمات الثقافة العربية الا بالصراحة المتناهية المعبرة عن الثقة بالنفس من قبل الاعرابي ، وبصراحة رئيس الدولة تجاه رعيته بطلبه منهم تقويم اعوجاجه ، ناهيك عمـا تحويه من تواضع جم •

وما يمكن ان يروى في هذا المقام ايضا ، ما بدا على الفاتحين العرب من دهشة بعد فتح بلاد الفرس ، حين قال احد رسلهم الى قائد الفرس « اننا تعودنا ان تسمي قوادنا باسمائهم فنناديهم يا عمر ويا علي لا كما تنادون انتم قوادكم » •

وهكذا يتبين في الخلاصة ان فلسفة الحكم هي فلسفة مقيدة بقيود معنوية ومادية تنبثق من قاعدة ثقافية عريضة وتتوج بالقيم الاسلامية الانسانية •

رابعا ـ الفكر العربي الاسلامي فكر مرن وليس بفكر متصلب :

تعتبر سمة المرونة في الفكر ، بالاضافة الى ما تقدم ، سمة من سمات الفكر العربي الاسلامي • ومعنى ذلك ان الفكر العربي الاسلامي هو فكر غير متصلب •

فما هو الفكر المتصلب ، وما هو الفكر المرن اولا ؟ ان الفكر المتصلب يتميز في انه ذلك الفكر الذى يعيش في الماضي • ويوصف ايضا بانه فكر محافظ • ومعنى ذلك انه يتمسك باتجاهاته في الماضي • ولقد ظهرت تنظيمات سياسية نابعة من هذه الفكرة • ومن اشهر هذه التنظيمات السياسية التي تعبر عن الفـــكر المحافظ حزب المحافظين البريطاني الذى ظل ومازال يعتقد ان النظام السياسي والاقتصادي البريطاني الناجح هو ذلك النظام الذى ينطلق من نشاط الفرد على المدى الواسع ، ومن تحديد دور الدولة في المجتمع • والذى يتبين من هذا ان الفكر المحافظ يريد الحفاظ على افكار الماضي • وهذا يعني انه يرجع الى الوراء في تقييمه للامور ، وهذا ما دعا بعض المفكرين بتسميته بالفكر الرجعي •

وهذه الظاهرة ، ظاهرة المحافظة على تراث الماضي ، والميل الى الرجوع اليه في تقييم الاشياء تشكل ميزة مهمة من ميزات الفكر المتصلب • أما الظاهرة الثانية في الفكر المتصلب ، فهي ان مقاييسه لا تقبل التطور المطلوب • ومعنى ذلك انه لا يسير مع تطور الحياة ، وانما يتخلف عنها ، اى انه اذا ما سار فانه يسير ببطيء شديد بحيث تظل المسافة ما بين سرعة التطور وسرعته قائمة • ويبدو هذا الفكر في ظاهرته الثالثة انه يقاوم الافكار الجديدة • وتظهر هذه المقاومة في تصديه للافكار الجديدة وتقديم الحجج في عدم صلاحها ، لخلوها من التجربة الطويلة التي يملكها هو •

واذا ما قارنا ما تقدم من ميزات للفكر المتصلب مع الفكر المرن ، نجد ان الاخير ، يتميز اول ما يتميز بانه فكر لا يعيش في الماضي وانما يعيش في الحاضر • وبالاضافة فان مقاييس الفكر المرن تقبل التطور • اى انه يتقبل كل الافكار الجديدة التي تجعل منه اكثر انسجاما وصلاحا مع المجتمع المتطور • واخيرا ، فان الفكر المرن ، هو فكر عملي • ذلك لانه يتخذ من الواقع الذى يعيش فيه اساسا لتطوير افكاره • والاكثر من ذلك ان نظرته المرنة تساعده على التطلع الى المستقبل • معنى ذلك انه يؤمن ان تغير الظروف سيعمل على تغيير الواقع[1] الامر الذى يجعله اكثر ايجابية ، واكثر تفاؤلا بالمستقبل •

والسؤال الان ، الى اى من هذين النوعين ، ينتمي الفكر العربي الاسلامي والفكر السياسي منه على وجه الخصوص ؟ وهنا نستطيع ان نقول مقدما انه ينتمي الى الفكر المرن • وللبرهنة على مرونته نقول :

---

(١) ان علاقة الانسان بالحياة وبظروفها المتغيرة تتمثل بنظر الفكر المرن في :

أ ــ ان الانسان يتغير بتغير حياته وبتوسع مداركه • وهذا التغيير يخلق ظروفا جديدة مما يستوجب النظر اليها نظرة جديدة •

ب ــ ان مقاييس الحياة والحياة السياسية بالذات يجب ان تاخذ بنظر الاعتبار هذا التغير في الادراك : اى ان المقاييس لابد وان تنسجم مع تغير الظروف •

اولا ـ ان الشريعة الاسلامية التي تشكل الهيكل العظمي بالنسبة للفكر العربي الاسلامي هي شريعة تقبل بالتطور • فالذى يقف على طبيعتها يجد ان ما جاءت به من مبادىء عامة ومبادىء سياسية خاصة تتناول في الاغلب الاعـم الخطوط العريضة ومن دون ان تدخل في التفاصيل الجزئية الدقيقة[1] • فالقرآن الكريم مثلا لم يضع شروطا تفصيلية دقيقة بالنسبة للخلافة ، وانما اكتفي بوضع قاعدة عامة وهي ان الاستخلاف يتم بالشورى ، تاركا كل تفصـيل دقيـق للاجتهاد • وهذا بحد ذاته يجعل من مبادئها وافكارها مرنة وليست متصلبة •

ثانيا ـ ان وجود المدارس الفكرية ذات الاتجاهات والمذاهب المختلفة لدليل على ان هذا الفكر لا يقوم على الحرية وحسب وانما هو دليل على مرونته ايضا •

ثالثا ـ ان من مقومات الفكر العربي الاسلامي هو انه فكر يقوم على قاعدة الاجتهاد • وقاعدة الاجتهاد هذه تساعد المفكر او المجتهد في ان يصل من خلال تعمقه ودراسته لتاريخ الافكار والمبادىء الى استنباط قاعدة جديدة تنفرد عن غيرها في حججها واسلوبها • وهذه السـمة التي سبقت ما عرف في الفكر الغربي بلسوابق تجعل من الفكر العربي فكرا مرنا •

رابعا ـ ان مقومات الفكر العربي الاسلامي ، بالاضافة هو انه فكر يعتمد على الواقع العلمي والعملي • ويتمثل هذا الواقع العلمي والعملي في ان اساليب البحث فيه لا تتخذ طريقا ومسلكا واحدا ، وانما تعتمد على مناقشة ما هو متوفر فعلا من آراء علمية مختلفة ، وذلك بغية الوصول الى الرأي الاكثر ارجحية الذى يمثل رأي اغلبية علماء العصر • ومثل هذه النزعة العلمية في اهـدافها واساليبها لا شك انها من خصائص الفكر المرن •

والذى يمكن استنتاجه من كل ما تقدم ، ان الفكر العربي الاسلامي يفتح الباب امام كل الافكار الجديدة التي لا تحدث خللا في كيانه • وهـذا الباب

---

(١) انظر عبدالكريم الخطيب : الخلافة والامامة ، دار الفـكر العربي ، ١٩٦٣ ، ص ١٦٠ •

المفتوح يمكن اعتباره من الاسباب الاساسية في استمراره ودوام شريان الحياة فيه • ولو لم يكن كذلك لانتهى امره منذ زمن بعيد •

ان اي عرض سريع لانواع التحديات التي جــوبه بها الفــكر العربي الاسلامي ، لا يمكن الا وان يؤدي في الخلاصة ، الى القول ان التحديات التي ظهرت في صور مختلفة كتحديات اليهود في عصر الرسول وتحديات الشعوبية في العصور الاموية والعباسية ، وتحديات الصليبيين والمغول والاستعمار الحديث من بعدها ، لم تستطع كلها من القضاء عليه ، ليس فقط بسبب ما يتميز به من مرونة وانما ما يحويه مان حيوية وافكر صالحة لاكثر من عصر معين •

خامسا ـ النظرة الكلية الى السياسة والنظرة الحضارية الى الدولة :

والنظرة الكلية الى السياسة والنظرة الحضارية الى الدولة ، وهي السمة المميزة الاخرى للفكر العربي الاسلامي ، ترى ان السياسة في مفهوم هذا الفكر هي جزء من كلّ متكامل ، تتفاعل فيه الاجزاء فتؤثر وتتــأثر • وبعبارة اوضح ان السياسة ومفاهيمها لا تنشأ من عدم وانما تتأثر بالاوضـــاع الدينية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية • كما هي من ناحية اخرى لها دورها المعلوم الذي يزداد ويقل تبعا للظروف التي يمر بها المجتمع • ومن هنا يمكن القول ان الفكر السياسى العربى الاسلامى يتميز بنظرته الكلية الى السياسة ، تلك النظرة التي تتفهـــم السياسة من خلال تفهمها للحياة عامة • وهو بهذا يختلف على اي فكر يفصل ما بين نواحي الحياة المختلفة •

ومن هنا يمكن تفسير العلاقة بين الدولة والحضارة • ذلك ان هناك في الفكر العربى الاسلامي تلازم قوى بين الدولة والحضارة • فالدولة لها رسالة حضارية[1] • وهذه الرسالة الحضارية تتمثل في ان على الدولة ان تلعب دورها المرموق في تجسيد ما يحتضنه الفكر والحضارة من قيم ومفاهيم • ومن هنـــا

(١) انظر الاستاذ ناجي معروف : اصالة الحضارة العربية ، ط ٢ ، مطبعة التضامن ، بغداد ، ١٩٦٩ ، ص‌ص ١٧١ــ١٧٣ •

يصبح الانجاز الحضاري في ظل مفهوم الفكر العربي الاسلامي ان هو الا انعكاس لمستوى الدولة • فاذا كانت الدولة في المستوى الذي يريده لها هذا الفكر فلابد ان تعمل في الداخل على احلال الامن والاستقرار وحفظ حقوق وكرامة الانسان ، وبالتالي خلق الجو المناسب لتحقيق التقدم الفكري والحضاري بالذات • وهذه النواحي الداخلية في حياة الدولة هي نواحي مترابطة كل الترابط مع بعضها • ذلك ان امن الدولة له صلة بادارتها ، وان استقرارها له علاقة بسياستها ، ثم ان حفظ كرامة الناس واحلال المساواة بينهم كلها اشياء مترابطة لتقدم الفكر والحياة بوجه عام ، وفي كل هذه الامور يكون للدولة الدور الكبير • واذا كان هذا يخص دور الدولة في الداخل ، فان دورها في العلاقات التي تنشؤها في الخارج ما هو الا انعكاس لاوضاعها في الداخل • فالعلاقات الخارجية تزدهر حين تكون صحة الجسم السياسي في داخل الدولة جيدة وقوية • والدولة التي لا تملك الصحة الجيدة لا تستطيع ان تحقق اية رسالة هادفة في علاقاتها مع الخارج •

ومن هنا ايضا كانت الدولة في نظر الفكر السياسي مصنفة الى صنفين كبيرين :

الصنف الاول • وهو صنف الدولة البدائية ، وهي التي لاتتوفر فيها العدالة • كما لا تتوفر فيها شروط التقدم التي تعتبر الاساس للرقي الحضاري •

الصنف الثاني • وهو صنف الدولة الحضارية وهي التي تحمل رسالة تهدف الى تحقيق التقدم الحضاري •

والفكر العربي الاسلامي يطلب من دولته ان تكون دولة حضارية • فلقد اتخذ من الدولة الاداة الفعالة التي تعمل على تطوير المجتمع واحلال التقدم فيه ، وعلى خلق الجو الملائم الذي يتناسب ومستوى الرسالة الاسلامية • هذا وان العبرة في هذا الفكر هي ان الدولة متى ماتخلت عن رسالتها الحضارية فانها تنزل الى مستوى الدولة البدائية ، الامر الذي يبعدها عن الهدف الذي يسعى الى تحقيقه الفكر العربي الاسلامي • والعبرة ايضا ان الدولة والحضارة

تسيران جنبا الى جنب ، فكلما قامت الدولة من جانب ا بواجباتها في احلال الحق والعدل في جميع الميادين من حياة المجتمع ، كلما طال عمرها واتسمت حياتها بالحيوية والقوة • اما اذا اخفقت في تحقيق هذه الامور في المجتمع فمعنى ذلك ان حياتها اتسمت بالضعف والوهن ، وانها تعمل على تقصير عمرها •

والشيء المهم الذي يؤكد عليه الفكر العربي الاسلامي هو ان الحق والعدل والفضيلة لا يجوز لها ان تسود في داخل مجتمعها ويحرم منها بنـي الانسـان في الخارج • وهـــذا يعني ان الرسالة لم تأت لاسـعاد الانسـان الـذي ينتمي الى حضارتها ، وانما اتت لاسـعاد كل بني الانسان • ومن هنـا تصبح مسؤولية الدولة العربية الاسلامية مسؤولية مضاعفة : الاولى تعميم الحق والخير والعدل بين ابنائها والثانية تعميم نفس هذه المثل على جميع بني الانسان ، وعندها تكون الدولة العربية الاسلامية قد حققت رسالتها الحضارية والانسانية •

سادسا ـ العدالة الوسيلة والخير العام الغاية :

ويشكل الخير العام الهدف الاعلى بالنسبة لمفهوم الفكر العربي الاسلامي[١]• وهذا المصطلح، مصطلح تحقيق الخير العام يقابله في المفاهيم الفكرية الحديثة تحقيق ما يطلق عليه بالرفاهية • والدولة التي تتولى مثل هذه المهمة وتتمكن من الاخذ بيد مواطنيها الى مستوى الرفاهية هي دولة يطلق عليها بدولة الرفاهية • ودولة الرفاهية هذه التي يتحدث عنها مفكرو القرن العشرين لم تكن بالدولة الغريبة على مفاهيم الفكر العربي الاسلامي • كما لم يكن بالغريب على مفاهيم هذا الفكر مـا ظهر من قبل ، من افكار ومذاهب جاء بها مفكرون غربيون كمذهب المنفعة مثلا الذى تحدث عنه المفكر الغربي بنثام • فالمنفعة والنفع العام الذى اراد بنثام[٢] نشره هو الخير العام الذي جاء به الفكر العربي الاسلامي • فلقد رسم الدستور الاسلامي المتمثل بالقرآن الكريم الهدف الاعلى الذي يجب ان يوجه اليـه

---

(١) انظر محمد اسد :منهاج الاسلام في الحكم (تعريب منصور محمد ماضي) ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٥٧ ، ص ٧٠ •

(٢) انظر التفاصيل في :
W.T. Jones: Masters of Political Thought, pp. 368-383.

المجتمع بقوله « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » • واي تحليل دقيق لهذا المبدأ لا يمكن له ان يخرج عن ذلك الهدف الاعلى المتمثل بتحقيق الخير العام للمجتمع • ومن هنا نفهم ان وجهة السياسة التي ارادتها الرسالة الاسلامية هي تلك الوجهة الهادفة لتحقيق الخير العام • اما الوصول الى هذا الخير العام ، فانه يتحدد بطريق ومقياس معين ، وذلك هو طريق العدالة • وبعبارة اخرى ان الطريق للوصول نحو خير المجتمع السياسي العام هو ذلك الطريق الذي يقوم على العدالة بين الناس جميعا •

هذا وان العبرة في العدالة قيد البحث ليس الاقوال وانما العدالة في التطبيق • وان المسؤول الاول عن تطبيقها ليس فرد واحد او جماعة واحدة ، وانما المسؤول هو كل الافراد وكل الجماعات • ومصداق ذلك ما أكد عليه صاحب الرسالة الاسلامية الرسول القائد حين قال « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته » • والسؤال الذي يطرح نفسه هو كيف يمكن للفرد والجماعة من تحمل لا بل تحقيق مثل هذه المسؤولية ؟ والجواب الدقيق على ذلك هو الوازع الذاتي الذي يتغلغل في اعماق النفس البشرية • ومثل هذا الوازع لا يتكون عند الانسان بسهولة ، وانما يجب عليه من قبل ذلك ان يدخل في امتحان تحمل مثل هذه المسؤولية • ويتضمن هذا الامتحان قواعد رئيسية ثلاثة :

القاعدة الاولى وهي التي تنطلق من ان الانسان الذي يرجى له العيش في مجتمع الخير ، فانه لابد له ان يؤمن بمبدئه وعقيدته ايمانا حقيقيا • وهذا الايمان الحقيقي هو غير الايمان الكاذب • فبينما الايمان الحقيقي يتفق ظاهره مع باطنه ، فان الايمان الكاذب هو ذلك الايمان الذى يظهر ظاهره شيئا ويخفي باطنه شيئا آخر •

اما القاعدة الثانية، فانها تتمثل في ان الايمان الحقيقي بالفكرة وحده، هو الذي يدفع الانسان الى التضحية والى التضحية الحقيقية بالذات • وهذا النوع من التضحية هي تضحية تنبع بكل صدق من دخائل النفس البشرية ، وهو يختلف عن التضحية الكاذبة التي تتمثل فيها التضحية على الظاهر وليس على الباطن •

والشيء الحقيقي بالنسبة للايمان الحقيقي والتضحية الحقيقية هي انها ، تصبح واجبة حينما تكون الفكرة المعينة فكرة انسانية سامية .

ولقد كانت المبادىء والافكار التي جاءت بها الرسالة والفكر والحضارة العربية الاسلامية تمثل المبادىء الانسانية اصدق تمثيل. وهذا ما دفع الرواد الاوائل الى الايمان الحقيقي بمبادئهم والى التضحية الحقيقية من اجلها ، فضربوا بذلك مثلا اعلى في التضحية من اجل المبدأ والعقيدة والفكرة . وهذا هو السر الذي دفع هؤلاء الرواد الاوائل العرب المسلمون الى الايمان بالجهاد وبالاستشهاد ، الذى يمثل اعلى صورة من صور الجهاد ، والذى تسترخص فيه النفس . كما ان هذا هو السر الذي ادى بالمبادىء الى الانتشار في سائر انحاء العالم : ذلك ان الفكرة الانسانية تحمل عوامل جذبها ونجاحها بنفسها .

واذا ما حاولنا ان نجري مقارنة ما بين الافكار والمبادىء العربية الاسلامية وما بين غيرها من المبادىء والافكار التي ظهرت عبر التاريخ الانساني ، نجد ان الافكار والمفاهيم النازية التي انتشرت في المانيا ايام هتلر سرعان ما نبذتها الاغلبية الساحقة من الالمان بعد زوال هتلر . والاكثر من ذلك ان الالمان اخذوا يسمون انفسهم بالديمقراطيين والاشتراكيين . وان دل هذا على شيء فانما يدل على عدم تغلغل تلك المفاهيم تغلغلا حقيقيا في نفوس الالمان . وربما كان الاهم من ذلك افتقارها الى المعاني الانسانية النبيلة التي لا تميز بين الانسان والانسان .

كما نجد ايضا ان المفاهيم الديمقراطية الغربية وان كانت قد جاءت بأفكار تدعو الى الثورة ضد الطغيان والى الاعتزاز بالانسان كونه يولد حرا[1] ، الا ان هذه الافكار لم يستطع الغربيون من تعميمها على جميع بني الانسان بدليل انهم مارسوا نقيضها في بقاع آسيا وافريقيا . وربما كان من اسباب ذلك عدم الايمان الحقيقي بها ، اذ لو كان الامر كذلك لما سمح فكر الغرب نشر مبادىء الحرية

(١) جون لوك وجان جاك روسو .

جنبا الى جنب مع المبادىء الاستعمارية التي اقل ما يمكن القول عنها انها مبادىء تقوم على استعباد الانسان للانسان ، الامر الذى يبعدها من ان تكون مبادىء انسانية[1].

وهكذا يمكن القول في الخلاصة ان من المبادىء البارزة في الفكر العربي الاسلامي هى انه جاء بمباديء هدفت الى نشر مفاهيم حقيقية في العدالة والمساواة ، يستطيع الانسان ، مهما كان نوعه ولونه ، من ان يعمل جنبا الى جنب في سبيل بلوغها ، ومن الوصول بالتالي الى تحقيق نفعه وخيره العام . ولو لم تكن هذه الافكار والمبادىء تنبع عن ايمان حقيقي لوجدنا ان الناس من بعد سقوط الدولة العربية والاسلامية وقد انفضوا من حولها . فلقد بقيت هذه الافكار قائمة وظل معتنقوها يضحون من اجلها لزمن طويل . وما الحركات الاصلاحية الحديثة ، الا مظهر من مظاهر مقاومة ما جابهته المبادىء العربية من تحديات ، ومظهر من مظاهر استمرار الايمان المتغلغل في عروق ابنائها .

وان ما بدا من تأخر على الامة العربية في هذه العصور الحديثة لا يمكن ان يفسر الا بظاهرة من ظواهر فتور عزيمتهم في التضحية من اجل مبادئهم . وهذا ما يؤدي الى القول انه اذا ما اراد ابناء الحضارة العربية من ان يستعيدوا مركزهم العالمي المرموق ، فان طريقهم واملهم الوحيد هو بالرجوع الى الايمان الحقيقي بمبادئهم ، وبذلك ، وبذلك فقط يستطيعون من استرداد حقوقهم ومكانتهم في العالم .

وهكذا فان ما تقدم بحثه من سمات وخصائص لتجعل من الفكر العربي الاسلامي فكرا متميزا .

---

(١) يورد الاستاذ محمد المبارك مثلا على ما تقدم بقوله ان « نقص الحضارة الحديثة يبدو في ... ان دائرة تحقيقها لبعض اهدافها ضيقة ، فبينما نجد ان الحق في مجتمع معين كالمجتمع الانكليزي مثلا ، يضمن الى حد كبير نجد الانكليزي نفسه ينتهك هذا الحق ولا يقره في مجتمع اخر .. » . انظر كتابه : الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الافكار الغربية ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ص ٣١ـ٣٢ .

الفصل الرابع

الاصول الفكرية

ما المقصود بالاصول ؟

يقصد بالاصول الفكرية ، الينابيع التي استقى منها الفكر العربي الاسلامي افكاره وعليها بنى كيانه . ولما كانت هذه الدراسة تعنى بجانب معين من هذا الفكر وهو الجانب السياسي ، لذا فان التركيز سينصب على دراسة الينابيع السياسية ، هذا مع عدم اغفال دراسة الينابيع الاخرى ، وذلك تمشيا مع النظرة الكلية والحضارية التي يتميز بها الفكر والحضارة العربية الاسلامية .

ولدراسة الاصول الفكرية العربية الاسلامية دراسة علمية دقيقة فانه لابد من الوقوف على تلك الاصول التي يمكن ان تسمى بالاصول الرئيسية وعلى تلك الاصول التي يمكن ان تسمى بالاصول الفرعية . كما لابد لنا عند دراسة هذين النوعين من الاصول من الاخذ بنظر الاعتبار مسألة التاريخ واسبقية المجموعات البشرية التي اسهمت في بناء هذا الفكر منذ اول نشأته ، وكيف تفاعلت هذه المجموعات البشرية المختلفة مع غيرها ، وذلك بغية الوصول الى النظرة المتكاملة لهذا الكيان الفكري . كذلك فإن من الضروري ملاحظة أي من هذه المجموعات والقوى التي صنعت لنا اللبنات الاولى من هذا الكيان ، والتي لعبت دورا رئيسيا ، وأي من المجموعات لعبت دورا ثانويا . وفوق كل ذلك فان دراسة هذه الاصول المختلفة لابد وان تتم وفقا للحجج العلمية والوقائع التاريخية الخاصة بجوهر الفكر العربي الاسلامي والتي تشهد بدور كل مجموعة .

ومما تقدم يتضح للمعنى بدراسة الاصول، الوقوف على الحقيقتين الرئيسيتين التاليتين .

١ ـ السبق التاريخي : والمقصود به الوقوف على المجموعة المعينة من المجموعات البشرية التي كانت قد سبقت غيرها تاريخيا في التفاعل مع الرسالة الاسلامية اولا •

٢ ـ السبق الفكري : والمقصود به الوقوف على اي من المجموعات البشرية المعنية كانت افكارها المعبرة عن ثقافتها قد لعبت دورا رئيسيا وتركت اثارا عميقة ، واي منها كان قد لعب دورا ثانويا •

وبادىء ذى بدء ، وقبل الدخول في تفاصيل دراسة اصول الفكر العربي العربي الاسلامي ، نستطيع القول على ضوء ما تقدم ، ان الينبوع العربي بشكل الينبوع الاول في هذا البناء الفكري • وليس معنى ذلك ان العرب وحدهم هم الذين اشادوه باكمله • وعلى العكس فان العرب وان مدوا الفكر العربي الاسلامي بالينبوع الاول من حيث التاريخ والاهمية ، الا ان افكارهم قد تفتحت بمرور الزمن على الافكار التى جاء بها الساسانيون واليونانيون والبيزنطيون ، والذى تم في ظل المبادىء الانسانية الاسلامية التي سمحت بقيام مثل هـذا الانفتاح • وفي ضوء ما تقدم فاننا سندرس هذه الاصول مبتدئين بالاصول العربية •

الاصول العربية :

يستمد الفكر السياسى العربي الاسلامي اصوله العربية من التقاليد والافكار السائدة في البيئة العربية • وهذه الاصول العربية يرتبط تاريخها بتاريخ الجزيرة العربية وبالموجات السامية المختلفة التي خرجت منها بالذات • والواقـــع ان الجزيرة العربية كانت مأهولة منذ اقدم الازمان باقوات سامية متشابهة • « وان تسمية الاقوام التي كانت تعيش في جزيرة العرب بالاقـــوام السامية ابتكرها المستشرق شلوزر سنة ١٧٨١ للميلاد استنادا الى الانساب الواردة في سـفر التكوين وليس لها سند في تاريخ وعلم وآثار الجزيرة • والتسمية العميقـة التى لها سند من كل ذلك، هي « الاقوام العربية » • ذلك ان جزيرة العرب هي مقر هذه الاقوام التى تذكر باســم العروبة في كتب اليونـان والرومان

القديمة ... وان اسم العرب الصريح اخذ يطلق على اهلها المستقرين في داخلها او على تخومها الشمالية جزئيا او كليا منذ الفين وخمسمائة سنة. كذلك على ما تدل عليه النقوش الدستورية ونصوص اسفار « العهد القديم »[1] . وهذه الاقوام على الرغم من اختلافها في اللهجات كانت تتكلم اللغة العربية . واذن فان « اطلاق تعبير الاقوام العربية على سكان جزيرة العرب والبلاد المجاورة لها اصبح علميا وتاريخيا وواقعيا اكثر دقة من تعبير الاقوام السامية ، لانه يمتد في سنده الى حقبة سحيقة في اقدم ويتصل بالواقع الراهن »[2] .

والجزيرة العربية في الازمان السحيقة كان حالها على غير ما اصبحت عليه في القرون التي سبقت الاسلام . « فقد كانت اقل جفافا واقل جديا .. ولم تكن بالشكل المدقع والنظام القبلي المعروف ، وانما كانت فيها مدن مزدهرة وحضارة يانعة[3] . وتأتي في مقدمة الادلة على تقدم هذه الاقوام العربية القديمة ما حوته لغتهم العربية القديمة من ثروة لغوية واسعة « مما يدل على انها ليست لغة متأخرة وانما لغة قوم حضريين »[4] . ولم يكن هذا الرأي خاص بالمفكرين العرب وانما أيدهم مفكرون من امم اخرى ومستشرقون من امثال گوستاف لوبون الذى رأى ان ما انجزه العرب من ابداع وحضارة لم يكن ليقوم بغتة وانما لابد وان يقف ورائهم تاريخ طويل وتدرج في سلم الرقي[5] . وقد قال ما نصه : « كان للعرب .. لغة ناضجة وآداب راقية وكان العرب ذوي صلات تجارية بارقى امم العالم عالمين بما يتم خارج جزيرتهم ،

---

(١) انظر محمود الشرقاوي : المجتمع العربي ، ص ٩ .

(٢) المصدر السبق ص ١٠ . وانظر بشأن التفاصيل د. جواد علي في كتابه « تاريخ العرب قبل الاسلام » والاستاذ عطية الابراش وزملاؤه في كتاب « الامم السامية ولغاتها » .

(٣) د. عبدالعزيز عزت : الايديولوجية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ١٢٠ .

(٤) المصدر السابق . ص ١٢٠ .

(٥) گوستاف لوبون : حضارة العرب ، ص ٦ .

فالعرب الذين هذا شأنهم كانوا ، لا ريب ، من ذوي القرائح اتي لا تتم الا بتوالى الوراثة وبثقافة سابقة مستمرة ، والعرب الذين صقلت ادمغتهم على هذا الوجه استطاعوا ان يبدعوا حضارتهم الزاهرة بعد خروجهم من جزيرتهم في مدة قصيرة »[1] ثم قال « ان جهل الناس لهذا الماضى الطويل لا يعنى عدم وجوده »[2] .

ومن هؤلاء المفكرين المستشرقين ، بجانب لوبونالفرنسى ، المؤرخ الامريكى باتون الذى يتحدث عن الموجات التيهاجرت من الجزيرة حيث قال ما نصه : «ان هجرة سامية ذكرت في التاريخ هي مجيء جماعة من الساميين الى البقعة التى بين مصبي دجلة والفرات و ... [التي] ثبت لها حضارة زاهرة في ذلك القطر في القرن السادس والثلاثين قبل الميلاد »[3] . « وذهب العلامة سايس الانكليزي الى ان قبيلة كانت نازلة عند مصب النهرين ، وانها طليعة قبائل النبط والآراميين الذين نزحوا من شمال بلاد العرب ونزلوا دولة بابل مخيمين على ضفاف الفرات ...»[4]. ويذكر لنا فيليب حتي فيكتابه « تاريخ العرب » الىان الهجرة العربية الاولى يعود تاريخها الى حوالى ٣٥٠٠ ق.م. وكانت في شقين : شق ذهب الى سينا ، فمصر ، وشق اخر ذهب الى دجلة والفرات وهؤلاء هم البابليون[5] . وقد اعقبت الهجرة الاولى هجرة ثانيا (حوالى منتصف الالف الثالث ق.م.) وضمت الكنعانيين والعموريين : حيث استقر العموريون في سوريا والكنعانيون في فلسطين والفينيقيون في لبنان .

والمهم من كل ما تقدم ، ان نعلم ان هذه الهجرات كانت نتيجة لتغير احوال الجزيرة العربية الطبيعية . والمهم ان نعلم ايضا ان ابناء الجزيرة العربية الذين

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٦ .
(٣) د. عزالدين نورة . في كتابه « محاضرات في المجتمع العربي » ص ٤٣
(٤) المصدر السابق ، ص ٤٣ .
(٥) فيليب حتي ، تاريخ العرب ، جزء ١ ، ص ١٣ (الترجمة العربية) ؛ كذلك فودة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٤ .

عرفوا بنظامهم القبلي والاقليمي في القرون القريبة الى الاسلام ، كان اسلافهم في القرون البعيدة منه ، قد حققوا تقدما ولم يكونوا جهلاء ، وهذا ما تدل عليه لغتهم وادابهم ، ثم انهم هاجروا على اثر تبدل احوال قلب الجزيرة الى اطرافها حيث اقاموا اقدم الحضارات واعرقها في العالم (وهي حضارة ما بين النهرين وحضارة وادي النيل المشاطرة لها) ؛ وتوصلوا الى اقامة الشرائع القويمة وفي مقدمتها شريعة حمورابي الشهيرة التي هي بحق اعلى واقدم شريعة ظهرت في العالم • كما انشأوا في شمال الجزيرة وجنوبها دولا متقدمة كالمعينية والسبأية والحميرية والمناذرة والغساسنة والانباط وتدمر •

وبعد هذا العرض السريع يجدر بنا ان نقف على طبيعة مقومات البيئة العربية قبل الاسلام •

طبيعة البيئة العربية :

لقد تميزت البيئة العربية بقبائلها واقاليمها بتقاليد خاصة وطابع عام خاص بها يختلف عن غيره •

وهذا الطابع العام للبيئة العربية يتمثل بالتركيب الاجتماعي غير المعقد • ولقد نشأ هذا التركيب الاجتماعي غير المعقد نتيجة للتجانس بين اسلوب حياة القبائل والاقاليم العربة فكريا وثقافيا وحضاريا[١] • ويمكن ترجمة عدم التعقيد سياسيا بالقول ان المجتمع العربي قبل الاسلام كانت تنعدم فيه الحواجز بين الحاكم والمحكوم • فالحاكم او الرئيس لم يكن حكرا لجماعة او طبقة اجتماعة معينة • وانما الرئيس المرغوب هو الرئيس الذى يمثل سواد الشعب ويعبر عن تقاليده ويؤكد على ما يؤكد عليه • فأي فرد تتوفر فيـــه الصفات التي يضعها الشعب وتضعها البيئة وتقاليدها يمكن ان يكون رئيسا • ومثل هـــذه النظرة في البيئة السياسية العربة قبل الاسلام ، لاشك انها تعكس ما يعرف بالتجانس في البيئة

---

(١) لقد بدا هذا التجانس لدى كل قبائل واقاليم الجزيرة • ومع ان كل قبيلة كانت تتعصب لابنائها ، الا ان التعصب شيء والتجانس في اسلوب الحياة شيء اخر •

البشرية ٠ اذ انها كانت تمنع كل ترفع قد يشعر به الرئيس ، وكل نقص تشعر به الرعية ٠ ولقد ادى التجانس البشرى والفكري بالذات ، الى انعدام وجود الطبقات الاجتماعية بالمعنى الذى نألفه في عصرنا ، وما يتبع ذلك من علاقات معقدة وشعور مختلف عند ابناء كل طبقة ٠٠ وهذا التجانس الفكري في النظرة الى الامور عامة والحياة السياسية خاصة قد اوجد علاقات وصلات اجتماعية وسياسية مباشرة ٠ وهذا معناه انعدام الحواجز بين الحاكم والمحكوم ٠

وانعدام الحواجز وعدم التعقيد في البيئة العربية قبل الاسلام قد عمل على خلق الثقة في نفس الفرد العربي ٠ والى غرس الشعور في نفسه ان ثقته بنفسه تجعله يشعر ان لا فرق بين من في يده السلطة وبين الشخص الفاقد لها ٠ كما عمل انعدام الحواجز الى اللقاء المستمر بين الحاكمين والمحكومين كما هو واضح في الاشعار والمناسبات واللقاءات المختلفة ٠ وقد ادى كل هذا الى انتشار فكرة الشورى والاستشارة والعقل الجماعي في حل الامور السياسية كما سنرى في الصفحات المقبلة من هذا الكتاب ٠

القيم الاجتماعية والسياسية :

بعد الوقوف على الطابع العام للبيئة العربية ، من المفيد ان نتعرف على مقدار ارتباط البيئة بالقيم العربية من قبل الاسلام ومن بعده ، وان نتعرف على حقيقة هذه القيم ٠

وقبل دراسة حقيقة القيم العربية وارتباطها بالبيئة العربية ، من المهم ان نضع في حسابنا ان القيم العربية ، شأنها شأن القيم في البيئات الاخرى ، فيها المحاسن والمساوىء ٠

ولعل اهم ما كان قائما من مساوىء في المجتمع العربى عامة قبل الاسلام ، هو ان كل قبيلة وكل عشيرة كانت تتعصب لابنائها ٠ ويمثل هذا التعصب من الوجهة العلمية الموضوعية البحتة نقصا بالنسبة لحياة العربي قبل الاسلام ٠ ومع ان هذه العصبية القبلية كانت قد عملت على احلال مجتمع قبلي متماسك الا

انها في عين الوقت كانت عقبة في سبيل اقامة دولة موحدة تطغى على الحدود القبلية والاقليمية ٠

ان هذا التعصب القبلي قد ادى الى قيام ظاهرة اجتماعية اخرى الا وهي الغزو والنزاع القبلي ٠ ومع ان النزاع كان يحدث نتيجة لشدة حساسية العربي واعتزازه واعتداده بنفسه وبقبيلته وقيادته ، الا انه كان يترك اثارا غير محمودة على ابناء الجزيرة العربية ككل ٠

على ان الدارس الموضوعي لهذه الظاهرة يجد ان النظام القبلي لم يكن ليقوم على قواعد اعتباطية ٠ على العكس فقد كان هناك هدنة واشهر حرم ، يقف فيها القتال والنزاع ٠ وتكثر عادة في خلال فترة السلم الاجتماعات والمبارزات الادبية والشعرية ٠ ويلتقي الناس جميعا من قبائل واقاليم مختلفة ، شمالية وجنوبية في اسواق تجارية بجانب التقاءهم في اسواق ادبية ٠ كما كانت هناك تقاليد دينية قبل الاسلام تدعو الى زيارة مكة والكعبة بالذات لاداء الواجبات الدينية ٠ ومن هنا يمكن القول ان النزاعات وان تركت اثار وخسائر وراءها ، الا انها من الجهة الاخرى لم تكن مطلقة ، وانما كانت تخضع لقيود وتقاليد واعراف ٠ ومن هنا يمكن القول ايضا ان العلاقات السلمية والسهر على تقويتها كانت مهمة في حياة العربي قبل الاسلام ٠

ومما تقدم نفهم ان حياة العربي ونظام دولته القبلية والاقليمية كان يحكمها قانون ، وهذا القانون هو قانون او دستور التقاليد ٠ وحينما نحلل المعاني البعيدة لهذه التقاليد او دستور التقاليد بالذات ، نجد انه يتمثل في قيم اجتماعية عاشت الجماعات العربية ضمن اطارها ٠

واذا كان ما تطرقنا اليه من عصبية ونزاعات وحروب ، كانت تعمل عليها هذه القيم ، فانهناك بجانبها قيما اجتماعية اساسية ، وسياسية بالذات، حرى بنا ان نقف عليها ايضا ٠

وتأتي في مقدمة هذه القيم ، الالتزام والوفاء بالوعود والعهود • فمن ناحية عامة ، كان يعتبر من يخلف وعده ويتخلى عن عهـده ، انسـانا لا يمت الى الشمائل العربية بشيء • وهذه ناحية تمثل احدى القيـم العربيـة الاصيلة • ويمكن تحليل هذا المبدأ بالقول ان البيئة التي وجد فيها العربي ، ليست بالبيئة الغنية ، وانما هي بيئة تضم الجبال القفراء وتكثر فيها الصحارى الواسعة • وقد ترتب على ابناءها ان يكون فيها الانسان صلبا ثابتا لا متذبذبا • فكان عليه ان يعتز بنفسه وباقواله وبافعاله ، والا هلك• وبمرور الزمن اصبحت هذه السجايا جزءا من التقاليد العربية والقيم العربية بالذات • واصبح من لا يفي بالوعد ولا يقيم العهد انسانا غريبا عن البيئة العربية • حتى ان القبائل اخذت تتفاخر في اشعارها وآدابها كيف انها تحفظ الوعود والعهود وكيف ان عملها هذا يعتبر جزءا من شرفها وكرامتها ، وان من يكسرها يلفظه المجتمع • وقد كتب لهذا النوع من القيـم الاجتماعية العربية ان تحظى بتأييد الرسالة الاسلامية حيث جاءت الآية الكريمة تقـول : « واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولا » • وهذا خط واضح يربط ما قبـل الرسالة وما بعدها في حياة العربي ، كما يوضح لنا اهمية الشرف في العمـل السياسي والاجتماعي •

وبجانب ما تقدم من القيم الاجتماعي العربية ، يأتي مبـدأ التأكيد عـلى الصراحة والاستقامة في العلاقات بين الحاكم والمحكوم • فالقائد لابد وان يكون له رأي واضح ويتمسك بالخلق • وهذا ما ظهر عند محمد (ص) قبل الرسالة حيث رضيت به فئات الناس والقبائل المختلفة ليفصل بينها في وضع الحجر الاسود في الكعبة • ومن هنا يظهر لنا اصالة هذه الظاهرة الاجتماعية ومنبتهـا العربي القديم •

وثمة ظاهرة اجتماعية وسياسية اخرى يلحظها الدارس للبيئـة العربية ولقيمها وتلك هي ظاهرة الشورى • وهذه الظاهرة تعبر عن نزعة العربي الى الوقوف على رأي اقرانه خاصة من عرف منهم بالرأي السديد ورجاحة العقل ، في شؤونهم المختلفة • والمهم بالنسبة لنا ان نعلم ان ابناء العرب كانوا يجتمعون

بصورة مستمرة في دار يقال لها (دار الندوة) • وكانت هذه الدار في الحقيقة دارا للتشاور وتبادل الرأي يؤمها العرب من كل حدب وصوب • ولا يخفى ما لهذه الدار من اهمية بالنسبة لشؤون القبائل العربية المختلفة من اقتصادية واجتماعية وسياسية • وما هو جدير بالملاحظة هو ان الرأي الذى يقف عليه الاغلبية ويبلغه الحكم بينهم كان يلتزم به الناس بصورة ادبية • وغني عن البيان ان هذا الالتزام الادبي يعبر عن اهتمام العربي بالوعود والعهود التي يقطعها على نفسه ، وهو ما سبق واشرنا اليه •

اما ظاهرة عدم قبول الضيم ، فتلك ناحية يجدر التطرق اليها ايضا • وعدم قبول الضيم تعني من بين ما تعني عدم الاستكانة الى الذل والخضوع • فلم يكن العربي ليرضى ان يكون ذليلا لعربي اخر • ذلك ان الاستكانة والخضوع لم تكن من الامور المقبولة في بيئته وثقافته • لان الاستكانة تعبر عن الخوف والضعف والوهن في النفس • وكل هذه الخصال بعيدة كل البعد عن الشجاعة والاباء التي تربي وتحث كل قبيلة عربية ابناءها على التحلي بها • والادب العربى ملىء بتأكيده على الشجاعة وعلى عدم الاستكانة والخضوع التي كانوا يفضلون الموت عليها • واما معانيها السياسية فانها تعنى نزعة ابن البيئة العربية الى « الحرية » فكرا واعملا • وعدم قبول الضيم بتعبير دقيق هو عدم الصبر وعدم تحمل النفس العربية على اهانتها واذلالها من قبل الاخرين • واذا ما اردنا ترجمة عدم تحمل الاهانة الى المصطلحات السياسية الحديثة ، لوجدنا انها تعنى الثورة على كل طغيان وعدوان • وهذه الثورة تعبير على نزعة العربي الى الحرية والى الحرية السياسية بالذات • والان وبعد الوقوف على هذه القيم الاجتماعية الرئيسية يجدر بنا الوقوف على الاصول السياسية العربية •

الاصول السياسية العربية :

في الحقيقة ، ان الباحث السياسي الذى يتشعب امامه الموضوع وتقل فيه المصادر المباشرة لا يمكنه الوقوف على كل الاصول ودقائقها ، وانما بامكانه في مثل هذه الحالة من الوقوف على الخطوط العريضة التي تشكل الهيكل العظمي للجسم السياسي العربي •

فما هي هذه الاصول ؟ وبالامكان الوقوف على هذه الاصول من الجوانب التالية :

ا ـ من حيث طبيعة النظام السياسي :

يمكن القول من حيث العموم ان الجزيرة العربية لم تستطع في الفترة التي سبقت الاسلام من ان تقيم نظاما سياسيا يضم بقاعها المختلفة ويوحدها جميعا • اذ ان ما ظهر فيها فعلا هو قيام عدة دول في الشمال والوسط والجنوب عملت على قيام كل منها ظروف طبيعية واجتماعية وسياسية واقتصادية مختلفة • وكانت هذه الدول قد حققت درجات طيبة من الرقي ، وخاصة دول الجنوب فيها •

ومما تجدر الاشارة اليه هو ان دول جنوب الجزيرة كانت قد حققت نظاما حضاريا عاليا في الزراعة والري والصناعة اليدوية • اما دول شمال ووسط الجزيرة فقد امتازت في تقدم نظمها واساليبها التجارية •

وكانت رقعة الدول العربية تتفاوت بين رقعة مدن تجارية صغيرة وبين رقعة اقاليم واسعة نسبيا • والملاحظ ان هذه الدول العربية كنت تجمع تنظيماتها السياسية بين التنظيم السياسي القبلي وبين التنظيم السياسي الاقليمي • والملاحظ ايضا ان دول الشمال والوسط كانت تتمثل فيها رقعة المدن التجارية الصغيرة ، والاساس القبلي من حيث التنظيم السياسى • اما دول الجنوب فكانت تتمثل فيها الاقاليم الحضرية الواسعة نسبيا ، والاساس الشعبي (التي تلتحم فيه قبائل عديدة) من حيث التنظيم السياسي • ومن خير الامثلة على النوع الاول الذى ضم دول الشمال والوسط دولة الغساسنة المدنية التجارية ، التي قامت بسبب وقوعها على الطريق التجاري المؤدي الى الشام ، ودولة مكة[١] التجارية القبلية ، التي تحول اليها الطريق التجاري بعد

---

(١) ان دولة مكة التجارية القبلية يجب الا يظن انها دولة بدائية • ذلك ان مركزها التجاري ، الذى ازداد اهمية بعد سقوط دول الشمال ، ومركزها الثقافي والديني قد جعل منها ان تحتل مركز الصدارة قبيل ظهور الاسلام ، ناهيك عن نظامها السياسي الذى وان اطلق عليه بالنظام القبلي ، الا انه كان

انقراض دول الشمال • ومن خير الامثلة على دول الجنوب الاقليمية الحضرية ، الدولة السبأية التي ضم اقليمها اقليم اليمن وما جاورها •

وفيما عدا ذلك فان دول الجزيرة العربية القديمة كانت تشترك بخصائص عامة يمكن ان يقال عنها انها دول طابعها التقاليد ، وتجمعها التقاليد العربية بالذات • وهذه التقاليد يمكن ترجمتها بانها دساتير لهذه الدول • ذلك اننا لانزال في دراستنا الحديثة للقوانين الدستورية نعتبر التقاليد والعادات من مصادر هذه الدساتير المهمة • واذن فان النظام العربي السياسي قبل الاسلام هو نظام تقوم دولته على القانون : قانون التقاليد •

ولقد خلقت التقاليد العربية الواحدة واللغة الواحدة علاقات بين تلك الدول من تجارية وادبية وروحية وغيرها • وانها بالتالى خلقت مجتمعات سياسية متماسكة في داخل كل منها ، ومتماسكة بعضها مع البعض الاخر • وهذا التماسك بعينه كان يعبر عن وحدة فكرية عربية •

وجدير بالذكر ، ان اهم ما يؤكد عليه في الدول الحديثة هو توفر الوحدة الفكرية والنظرة المتقاربة التي تعمل على خلق رأي عام غير منشق ومجتمع متماسك •

وسنرى كيف ان هذه الوحدة الفكرية ، او قل عنها وحدة القيم ، نقول كيف انها تقابلت مع المبادىء التي جاءت بها الرسالة الاسلامية وجها لوجه فيما بعد •• وكيف ان هذا التقابل ادى الى الانسجام وعدم التعارض بين القيم العربية السياسية وبين القيم السياسية التي جاءت بها الرسالة • ويكفي ان نشير

نظاما جمهوريا لا يشبه ما هو متعارف عليه في الغرب ، وانما كان عربيا يتمتع فيه الفرد باقصى درجات الحرية مقابل حكومة مختارة ذات صلاحيات حكومية محدودة • للرجوع الى التفاصيل الاخرى ، انظر نبيه امين فارس : الحضارة العربية ، وكذلك برنارد لويس : العرب في التاريخ ، وفيليب حتي : تاريخ العرب •

هنا الى ان الرسالة الاسلامية انطلقت من اطار اسمه الوحدة الفكرية ، ويكفي ان نشير ايضا ان وحدة المبادىء الفكرية العربية قد التقت الى حد كبير مع المبادىء الفكرية الاسلامية •

ب ـ من حيث طبيعة الحكم :

ان السؤال الذى يتبادر الى الذهن هنا هو ما هي طبيعة الحكم في المجتمع العربي قبل الاسلام ؟ وقبل الاجابة على السؤال يمكن القول ان بالامكان تشخيصها عن طريق دراستنا للتاريخ الادبي العام ، وللمعلقات والسير والاشعار • ومثل هذه الدراسة توصلنا الى فكرة واضحة وهي عدم تمركز السلطة والخوف من تمركزها •

وعدم سمركز السلطة هذا والخوف من تمركزها ادى الى التأكيد على ما يسمى بالحكم الاستشارى المقيد • اى ان طبيعة الحكم يقوم على اسس مقيدة • والذى يقيد الحكم هو دستور التقاليد •

وهنا يفرض سؤال اخر نفسه الا وهو : مع من يبحث رئيس دولة القبيلة في امور الدولة ؟ انه يبحث مع ذوي المركز الاجتماعي ، ممن يتوفر فيهم السن الملائم ورجاحة العقل واشتهر في خدمة الناس ومحبتهم ، الذين اذا قدموا رأيا فانه سيكون محترما ومقبولا من قبل الاخرين • وهؤلاء المستشارون يشكلون ما كان يسمى بالمجلس القبلي[1] ، كما سنرى فيما بعد عند بحث نظرية دولة القبيلة بصورة تفصيلية • والمهم ان نعلم ، ان رئيس هذا المجلس هو رئيس الدولة • وان مستشاريه هم اعضاء المجلس الذين يجتمعون به على الدوام •

وما هو مهم بالنسبة لنا ايضا هو ان نعلم ان هذه الطبيعة الاستشارية في الحكم قد انسجمت انسجاما كليا مع المبادىء السياسية التي جاء بها الاسلام فيما بعد الذى اكد اول ما اكد على الشورى • وليس بخاف ان هذه الطبيعة تختلف عما الفه جيران العرب من الفرس حيث كانت السلطة متمركزة في شخص الامبراطور وهو ما سنراه عند دراستنا للاصول الساسانية • وانه يختلف كذلك عن طبيعة الحكم

---

(١) والمجلس الاقليمي بالنسبة للدول الاقليمية التي قامت في جنوب الجزيرة والذى ضم ابناء القبائل الملتحمة مع بعضها في كيان شعبي نسبي •

لدى اليونانيين ، التي جاء بها فيلسوفهم الكبير افلاطون ،ؤكدا على الملك الفيلسوف الذى لا يحدده قانون •

ان تاريخ العرب القديم يؤكد كل التأكيد على تقييد سلطة الحكم• وهذا معناه الاختلاف بين وجهة النظر العربية وبين وجهة نظر كل من الفرس واليونان وكذلك الرومان الذين اخذوا عنهم الكثير في نظرتهم السياسية وزادوا عليه في التطبيق بحيث اوصلوا بالرئيس الى ان يكون حاكما مطلقا •

ج ـ من حيث مفهوم الرياسة :

كيف كان العرب قبل الاسلام ينظرون الى رئيسهم ؟ وكيف يأتون بشيخ القبيلة ؟ هل بالوراثة والجاه ام على قواعد اخرى ؟

في الحقيقة ان الطابع الغالب على الرياسة عند العرب هو الابتعاد كل البعد عن مفهوم الرياسة التي تقوم بالوراثة ، والتأكيد على ان تكون الرياسة آتية من رضى الناس • بمعنى اخر آتية عن اختيار الناس للرئيس •

واذا كان هذا هو الطريق ، فما هي مقاييس هذا الاختيار ؟ انها تتمثل في رجاحة العقل وفي الشجاعة والاقدام والتضحية في سبيل الاخرين والاخلاص لهم • وكل هذه تعابير عن القيم الاجتماعية العربية[1] • ذلك ان العربي الذى يطبع من نعومة اظافره على الشجاعة ، لا يمكن ان يرى قائده الا شجاعا يرمي

---

(١) يقول محمد حسين هيكل في كتابه حياة محمد ، مكتبة النهضة المصرية ، طبعة ٨ ، ١٩٦٣ ، ص ٧٩ « وأساس حياة البادية •• انما هي القبيلة ••• اما رجل البادية الزاهد في الرخاء ، المبرم بطمأنينة الاستقرار ، فلا يخدعه عن شيء من حريته الكاملة رجاء فيما يفرح به اهل المدن من جاه او مال ، ولا يرضى بما دون المساواة الكاملة بينه وبين افراد قبيلته جميعا وبين قبيلته وغيرها من القبائل • وانما تنتظم حياته ما ينتظم سائر الخلق في حب البقاء والحرص عليه والدفاع عنه ، على ان يكون ذلك كله متفقا مع قواعد الشرف التي تمليها عليه حياة البادية الحرة •• وكذلك لم يكن ايسر عند هذه القبائل من القتال اذا ثبت خلاف لم يتيسر في ظلال قواعد الكرامة والمروءة والشرف الفصل فيه » •

بنفسه اول من يرمي للذود عن حياض قبيلته • وان العربي الذي يطبع على احترام الصغير للكبير ، والذي يعكس مقدار ماللاختلاف في السن من اختلاف في التجربة ، لا يمكن ان يرى رئيسه الا شيخا وابا كبيرا قد اكسبته السنون خبرة ودراية يضحي من اجل ابناءه بقلب ابوي كبير • ومن هنا كانت النظرة الى الرياسة نظرة تعكس قيم البيئة العربية واصالتها • ان هذه الشمائل التي كان يتوق اليها العربي من شجاعة وتضحية واخلاص جاء الاسلام يؤكد عليها اقوى تأكيد •

وخلاصة لما تقدم يمكن القول ان مفهوم الرياسة عند العرب كان يتحدد بالاختيار وليس بالوراثة او بالاكراه • وان من اهم شروط الاختيار هذه كانت تتمثل في صفات مهمة منها :

اولا ــ ان تتوفر في الرئيس الشجاعة والتضحية من اجل القبيلة ولازالت اثارها قائمة لحد اليوم ، وقد انسجمت هذه الصفة مع الرسالة الاسلامية •

ثانيا ــ ومنها مروءة القائد واتصافه بالروح القائمة على التضحية السائدة ولاتزال هذه الصفة قائمة •

ثالثا ــ ومنها ايضاء ان تتوفر فيه صفة المركز الاجتماعي الذي يعمل عليه رجاحة العقل وسداد الرأي وعدم الاستئثار بالرأي وقبول المشورة واحترام التقاليد •

د ــ من حيث ابعاد السلطة :

ان السلطة عند العرب الاقدمين كان يمارسها رئيس القبيلة ويشترك فيها معه مجلس القبيلة او الاقليم • وكانت السلطة تنفذ قراراتها عن طريق ما يستقر في اذهان الاغلبية • وان اختلفوا ، فان الرئيس يعمل على التقريب بين وجهات النظر املا في الوصول الى قرار • الا ان هذه القرارات والصلاحيات تتحدد بحدود سياسية واجتماعية فقط • ولا دخل للسلطة بالمسائل الدينية • اذ ان الدين من شأن اولئك المكرسين حياتهم لشؤون الدين • وقد ظلت هذه الحدود مؤكدا عليها فيما بعد في المسائل الشرعية • وهكذا نلاحظ ان لهذه الامور جذورا في المجتمع

العربي القديم • ومع ان بعض المفكرين العرب والمسلمين بعد الرسالة كانوا يريدون من الخليفة ان يكون متفقها في شؤون الاسلام ، الا انهم لم يكونوا ليريدوا من كل هذا الا سعة الاطلاع والاجتهاد •

الاصول الساسانية

توطئـــة :

من المهم جدا ان نعلم ان الفرس حين احتكوا بالعرب من قبل الرسالة ومن بعدها ، فانهم لم يحتكوا مع امة جاهلة وانما احتكوا مع عرب الجنوب وهم الذين عرفوا بحضارتهم ورقيهم ، ومع عرب العراق وهم الذين تقف وراءهم اعرق واقدم حضارة في التاريخ وهي حضارة ما بين النهرين ؛ ومع الرواد العرب الاوائل وهم حاملين لاعلى المبادىء الانسانية التي ظهرت في التاريخ •

ومع كل ما تقدم ، فان اللقاء كان مفيدا • وقد عملت العبقرية العربيـة في ظل المبادىء الاسلامية على ان تتفاعل مع كل ما هو مفيد وممكن طبعه بطابع التقاليد العربية الاسلامية • وكان في مقدمة مجالات اللقاء تجارب وفنون الفرس في الادارة والمالية • وغني عن البيان ان ما افاد به الفرس من جراء احتكاكهم

---

(١) الدوري ، النظم الاسلامية ، ص ٢ ،

لقد صور بعض الكتاب خطأ من ان قواعد نظام الحكم الاسلامي ونظام الحكم العباسي بالذات في اوائل العهد العباسي ، كان قد قام على اسس وفلسفة سياسية ايرانية ، « ويلوح ان الاتجاه الى النظرية الايرانية في الحكم قد سيطر الى حد انس الناس انه لا يوجد لغير الفرس فلسفة سياسية ، فاصبح الكتاب حينما يعددون خصائص الاجناس ومفاخر الشعوب ، ابان « خصومة » « الشعوبية » المشهورة في القرنين الثاني والثالث ، يخصون الفرس بالتفوق في السياسة •• فاستقر آنذاك عند الناس ان الفرس اصحاب السياسة ، والروم اصحاب الحكمة ، والسبب في هذا •• راجع الى اتجاه الكتاب العالمين بالفارسية ، وهم المتربون عند الخلفاء العباسيين الاول ، حتى عهد الرشيد ، الى التراث الفارسي وحده » • انظر في هذا الشأن الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام ، الجزء الاول ، تحقيق عبدالرحمن بدوي ، صص ٦ـ٧ •

بالعرب وبالمبادىء الاسلامية ، ان قد جعل التاريخ الاسلامي يشكل المع صفحة في تاريخهم قاطبة •

على ان ما يهمنا على وجه الخصوص هو ان نقف على نظرة الساسانيين الى السياسة قبل الاسلام من حيث طبيعة الحكم وشكل النظام السياسى وعلاقة السياسة بنواحي الحياة المختلفة • فنحن ندرس هذه النظرة لنعلم مقدار التفاعل الذي حصل بين النظرة الساسانية الى السياسة وبين النظرة العربية الاسلامية •

وافضل دراسة للاصول الفارسية والاصول الساسانية بالذات هي دراسة التقاليد السياسية الساسانية • ودراستنا للتقاليد الساسانية السياسية توحي الينا بالانتباه الى المسائل المهمة التالية :

شكل النظام السياسي :

وعند دراستنا لشكل النظام السياسى عند الفرس عامة والساسانيين خاصة نجد انه لم يكن قبليا ولا اقليميا كما وجدناه في دراستنا للاصول العربية وانما كان نظاما ملكيا • وكان يطلق على الملك لقب شاهنشاه (ملك الملوك) والامبراطور العظيم • وكل هذه الاوصاف كانت تطلق لتضفى على الحاكم الابهة والاهمية التي لا تحدها حدود •

ونحن لا يهمنا من شكل النظام السياسى الساساني الالقاب والمظاهر التي تمنح لرئيسه بقدر ما يهمنا مقدار الالتقاء بين الفكرة العربية الاسلامية والفكر الساساني •

اما وأن الفكر الساساني كان قد احتك بالفكر العربي وبالمبادىء الاسلامية فهذا ما يشكل حقيقة تثبتها الوقائع التاريخية والاحداث • وبعبارة اخرى ان التفاعل بين الفكرين كان قد تم • اما كيف كانت نتيجة هذا التفاعل فذلك هو الامر المهم الذى يتطلب منا الوقوف عليه •

انالدراسة الموضوعية الدقيقة تظهر لنا انالفكر السياسىالعربي الاسلامي لم يتأثر تأثيرا ملحوظا نتيجة تفاعله مع الفكر الساساني من حيث شكل النظام

السياسى • ذلك ان النظام الساسانى قبل كل شيء كان نظاما يقوم على الحكم الديكتاتورى المطلق ويضع حدا فاصلا بين الحاكم والمحكوم • وبعبارة اخرى ان العلاقة بين الحاكم والمحكوم فى النظام الساساني هي علاقة سيطرة من قبل الراعي وخضوع من قبل الرعية[1] • اى ان السلطة العليا المتمثلة في الملك الامبراطوري تعمل ما تشاء وعلى الرعية الطاعة • وهذه الطاعة تفرضها التقاليد الساسانية السياسية والاجتماعية • فالملك او الامبراطور العظيم لا تجوز مخالفته بسبب انه وسلالته المالكة قد فضلها الله على الاخرين[2] • والملك لا تجوز مخالفته ، بجانب ما تقدم ، بسبب ان الديانة الزردشتية (وهي الديانة الرسمية للدولة) تضفي على رئيس الدولة صفة قدسية[3] •

والذي يمكن استنتاجه مما تقدم ان التقاليد الاجتماعية والدينية • قد وضعت الامبراطور الايراني ـ الساساني فيمكانعلوي[4] ، وعزله عنشعبه ورعيته• وقد ترتب على هذا الانعزال عدم مقابلته لرعيته الا في فترات خاصة من ايام السنة • والغرض من هذه المقابلة سماع الامبراطور لشكاوي الرعية • » وقد اعتاد الساسانيون الاول ان يأذنوا للناس اذنا عاما مرتين في السنة ، في النوروز وفي

---

(١) الدورى ، مصدر سابق ص ١١ ، انظر كذلك بشأن التفاصيل تراث فارس الذى اشرف على نشره أ• ج• اربري ، ونقله الى العربية محمد كفافي واخرون ، واشترك في كتابه ومراجعته د• يحي الخشاب ، دار الكتب الجامعية • ومما جاء فيه القول : « اما الملك فكان اقرب المخلوقات ، عند الايرانيين القدماء من الله ، وحين يتحدثون اليه لا يذكرون اسمه ، بل يقولون انتم الاله وقداستكم • والملك هو العظيم الاول (مردان بهلم) وكان له امتيازات يميزه بها الشعب » • فصل في اسلام فارس ، ص ١٢ •

(٢) انظر الجاحظ في كتابه « التاج في اخلاق الملوك » ص ١٦٥ •

(٣) انظر Christensen في كتابه L'Iran sans les Sassaniades, ص ٩٢ •

(٤) للاطلاع على تفاصيل اكثر عن اوضاع المجتمع الاجتماعية والاقتصادية راجع ابو الحسن علي ندوي (Abul Hasan Ali Nadawi) في كتابه الاسلام والعالم (Islam & the World) لاهور ، (بلا تاريخ) ، صص (٣١ـ٣٩) •

المهرجان لسماع شكاواهم ، وكانوا يحرمون الوقوف في طريق منظم • وكان يجلس مع الملك في هذه المناسبات رئيس الدين الاعلى[1] • والاكثر من كل ما تقدم ان للملك صلاحيات واسعة تؤهله التصرف بحياة المواطنين كيفما شاء • فكان « للملك حق الحكم بالحياة والموت على الرعية ••• »[2] وكانت قرارات الملك تنفذ في الحال اذ كان الجلاد يجلس بجانبه حين يتخذ قراراته[3] •

وحينما نقابل هذا الشكل العام من النظـــام السياسى الساساني بالشكل العام للنظام السياسى العربي وللنظام الاسلامي الذي جاء مؤيدا للنظام العربي من حيث الاساس والجوهر ، نجد انه يختلف عنه في طرازه وابعاده •

ومع ان الفكر السياسى الساسانى قد تقابل وتفاعل مع الفكـــر العـــربي الاسلامي ، الا ان حصيلة التفاعل هذا كانت حصيلة سلبية • ويتركز هذا التفاعل السلبي في ناحيتين اساسيتين :

الناحية الاولى ، وهي ان النظام العربي الاسلامي الذي يقوم على التشاور بين الحاكم والمحكوم لم يتأثر لا بل لم يأخذ لا فكرا ولا روحا بفكرة « تمركز السلطة » في النظام الساساني الذي نجم عنه قيام حكم ديكتاتوري مطلق كما نسميه بلغة عصرنا •

والناحية الثانية ، وهي ان النظام العربي الاسلامي الذي يقوم على القانون والدستور ويجعل منه فوق الحاكم ، لم يتأثر الا سلبيا بالاطار الساساني الذي يجعل من الراعي ان لا يتحدد بقيود وبالتالى فانه فوق اي قانون ودستور •

وهاتان الناحيتان تتوضحان لنا اكثر فاكثر عند بحثنا طبيعة الحكم في النظام الساساني •

---

(١) انظر د• الدورى ، مصدر سبق ذكره • ص ١٢ ، انظر ايضـا Christensen ، ص‌ص ٢٩٥ــ٢٩٦ •

(٢) الدورى ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢ •

(٣) المصدر السابق ، ص ١٢ •

طبيعة الحكم :

ان التحليل الدقيق لطبيعة نظام الحكم الساساني يرينا اول ما يرينا انه نظام حكم تقوم طبيعته على « تمركز السلطة » في يد الحاكم الذي يطلق عليه « بملك الملوك » او الامبراطور الاعلى • وهذا ما يجعل ان يكون مصدر القوة السياسية بعيدا عن الشعب وبعيدا عن اية مراقبة بالذات •

ومثل هذه الطبيعة في الحكم الساساني تجعل منه يختلف عن طبيعة الفكر العربي[1] وطبيعة المبادىء الاسلامية التى حملوها بعد ظهور الرسالة • ذلك ان طبيعة الحكم العربي قبل الرسالة ، كما المحنا اليها سابقا ، كانت تقوم على (المشورة) بين الراعي والرعية • وكان الراعي او شيخ القبيلة يجتمع وقومه من اهل الرأي السديد والحكمة في دار الندوة للمباحثة في مشاكلهم بغية توصلهم جميعا الى ما يعيد الامور الى نصابها • وكانت القاعدة في اتخاذ الاحكام هي « ان رأي الجماعة خير من رأى الفرد » وبظهور الاسلام نجد ان رسالته جاءت مدعمة لنفس هذه التقاليد حيث جاءت الاية لتؤكد (وامرهم شورى بينهم) • وصفوة القول ان تمركز السلطة هذا في يد الملوك الساسانيين قد ابعدهم عن استشارة الرعية ورفعهم الى منزلة علوية عليهم وجعل من الرعية مقابل ذلك اذلاء صاغرين لما يقرره لهم الملك او الامبراطور •

واذا كان تمركز السلطة في الحكم الساساني بيد الملوك قد جعل منهم مترفعين منعزلين عن شعوبهم ، فان تمركز السلطة هذا كان يدعمه الدين الزردشتي •• ذلك ان هذا الذين قد اعطى صفة قدسية لهم • وهذا ما جعل اوامرهم ان تطاع اطاعة عمياء • لان مخالفتها تعني مخالفة احكام الدين • ومن هنا نجد ان الدين الزردشتي قد عاون على الحكم الذي يقوم على الاكراه •

---

(١) « فمن خصائص هذا النظام (الساساني) التي كانت غريبة على العرب انه كان يقوم على ملكية وراثية مطلقة وحكومة مركزية تتركز في يدها السلطة •• » انظر تراث فارس المؤلف باشراف أ• ج• اربري وترجمة محمد كفافي واخرون ومراجعة يحي الخشاب ، دار الكتب العربية ، سنة ٩٥٩ ، ص ٩٢ •

اما بالنسبة للدين الاسلامي ، فانه جاء مناديا ان « لا اكراه في الدين » ومعنى ذلك انه لا يجوز استخدام الاكراه في اجبار الناس للدخول في الاسلام. ومن هذه القاعدة يمكن ان يقاس عليها في امور الحياة الاخرى بالقول ان لا اكراه في الحياة ... ولا اكراه في السياسة والحكم بالذات . ومن هنا نجد كيف ان الفكرة الساسانية الدينية التي تؤيد صلاحيات الحاكم المطلقة ، لم تجد لها سبيلا في التعاليم الاسلامية ، وانما على العكس من ذلك فانها جاءت لتخفف من سلطة الحاكم ولتجعل منه انسانا خادما قبل أن يكون سيدا[1] . ولهذا جاءت الآية الكريمة لتقول « لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك » . وعلى هذا الاساس فالدين والدولة في الاسلام جاءا ليخدما بني الانسان خدمة انسانيه وليعاملاه على اساس ان له قيمة ، وفي هذا يستتب الاستقرار وتنتشر العدالة الاجتماعية .

وبالاضافة فان الناحية المهمة الاخرى ، التي يلحظها الدراس الموضوعي لطبيعة الحكم الساساني الا وهي ان الحكم محصور بفئة معينة من الناس ، وتلك هي سلالة الملوك . وهذه الطبيعة في الحكم الساساني ليس انها تقسم الناس الى طبقة حاكمة معينة (بالوراثة) واخرى محكومة وحسب ، وانما تفتقد الى النظرة القائمة على الكفاءة والمساواة . وغني عن البيان القول ان الاسلام ومبادئه ابعد ما تكون عن الحكم القائم على الطبقات وعلوية بعضها على بعض . وان الحكم مفتوح لكل من تتوفر فيه شروط الاستقامة والكفاءة والادارة والايمان بتعاليم الاسلام القائمة على العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس جميعا .

٣ - مفهوم الرياسة :

ان النظرة الى مفهوم الرياسة في الفكر الساساني هي نظرة تغلب عليها الوراثة اكثر من الاختيار . أي ان الرئيس لابد وان ينتمي الى سلالة ملكية

---

(١) لقد اشتهر حكم عمر في انه كان افضل من طبق المبدأ الذى وصفه الرسول القائد « خادم القوم سيدهم » وهذا ينفي ما جاء به اربري وجماعته من كتاب تراث فارس بالقول « لقد كان النظام الذى وضعه عمر يحمل طابع النظام الفارسي ... » ص ٩٣ .

عريقة يتوارث ابناءها العرش . وقد اصبحت هذه النظرة بعد مرور الزمن من التقاليد السياسية التي كان يعتز بها الساسانيون . وقد بنيت هذه النظرة الى الرياسة على حجج تستقر في حصر الرياسة بافراد العائلة المالكة ، على اعتبار ان العرش لا يصلح لغير ابناءها ، « ولان الله فضلها على العالمين »[1] . ومن الحوادث التاريخية السياسية التي تؤيد ذلك احتجاج الملك يزدجرد الاول على محاولة الشعب الفارسي تنحية ابنه عن العرش اذ قال « ان هذا فساد في صلب المملكة ان تولوا رجلا ليس من اهلها »[2] . .

ومن هنا تحددت علاقة الرئيس بالمرؤسين . فهم من جهة لا حول ولا قوة لهم في مجيء وتوالي الملوك الذين يتحدد مجيئهم بمبدأ الوراثة . وهم من جهة اخرى ، لا سلطان لهم عليه . على العكس فان مفهوم الرياسة الذي كان يحاط بالابهة والترف والبذخ والتعالى على الشعب[3] ، كان يقابله من جانبهم الخضوع والطاعة العمياء .

وحينما نحلل مفهوم الرياسة ، والنظرة الى الرئيس والى المرؤسين اكثر فاكثر ، نجد ان الطاعة العمياء المفروضة على الشعب كانت تتمثل في ان الرئيس سيد وان الشعب عبد له . فهو يتصرف فيه كيفما يشاء : انه يحدد لقاءه معهم ، الذى كان نادرا جدا وفي مواسم خاصة . وانه هو الذي يسوقهم الى الحروب[4] مهما كانت نوعيتها ومهما كانت قسوتها . وليس هذا فحسب ، فان للملك الامبراطور حق الحكم والموت على الرعية[5] .

---

(١) الدورى ، النظم الاسلامية ، ص ١١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١١ ، انظر كذلك التاج في اخلاق الملوك ، ص ١٦٥ وما بعدها .

(٣) انظر ابو زيد شلبي ، تاريخ الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامي ، ص ١٨ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٨ .

(٥) الدورى ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢ .

وغني عن البيان ان النظرة العربية من قبل الاسلام ومن بعده تختلف كل الاختلاف عن التقاليد الساسانية في الرياسة • ويكفي ان نقول هنا أن النظـرة العربية تعتمد اساسا على الاختيار وعدم حصر الرياسة في سلالة معينة • وخير مثال للتدليل على ذلك ان الزباء قد وصلت الى ان تكون ملكة لدولة تدمر في وقت كان العالم يهين المرأة ويقلل من شأنها • ثم ان المبالغة في السلطة وفي اهمية الرئيس واعطائه الالقاب الكثيرة شيء لم يأتلف مع تقاليد العرب قبل الاسلام وبعده • فالعربي الذي امتاز بالبساطة ، لم تكن قيادته على خلاف ذلك • واما من من جانب الاسلام من حيث انه دين ونظام اجتماعي للحياة ، فهو نظام تقـوم فيه القيادة على الخدمة وليس على السطوة ، كما انها لا تقوم على البذخ والابهة • واذا ما حصل مثل ذلك عبر التاريخ العربي الاسلامي ، فانه نتيجة لتأثر بعض قادة العرب بالنظرة الساسانية • وكان هذا عن طريق الاحتكاك • على ان هذا لا يمت بصلة الى النظرة الاسلامية بأي حال من الاحوال • فيذكر لنا التـاريخ ان بعض الخلفاء العباسيين كانوا قد تحلوا بمظاهر الابهة والبذخ ، التي اتتهم من الفرس • ويؤكد لنا المعنيون بالشؤون العربية والاسلامية ان هذه المظاهر التي بدت في سلوك بعض القادة والخلفاء في العصر العباسي ، قد ابعدتهم عن حقيقة الافكار السياسية الاسلامية من جهة ، وعملت على اضعاف الدولة عامة من جهة اخرى • ذلك ان مفهوم الابهة والمبالغة في الرياسة بالذات شيء لا يتوافق مـع الرياسة في الفكر العربي الاسلامي • وخير دليل على ذلك قول الرسول القائد محمد (ص) « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته »• الذي طبقه وخلفاؤه روحا وعملا ، يجعل من كل فرد قائد ومسؤول في وقت واحد •

والسؤال الان اذا كان الالتقاء بين الفكرين العربي الاسلامي والساســاني سلبيا في اصوله واتجاهاته الفكرية ، فهل هناك التقاء في الاساليب ؟ والواقع ان العرب المسلمين قد اقتبسوا عن الساسانيين بعض اساليبهم في التنظيم المالى والاداري والبريدي • فكما تشير الوقائع التاريخية ان النظام الساساني في الخراج والنقد كان قد مارسه العرب لبعض الوقت الى ان جاء الامويون حيث اجروا عليــه

التعريب والتعديل الذي يتفق ومتطلبات الظروف والاحوال الاجتماعية العربية[1] •

٤ ـ ابعاد السلطة :

ان ابعاد السلطة في الفكر الساساني الايراني عامة والساساني بالذات تنطلق من تقاليد المجتمع الفارسي ومن النظرة الى الدين بوجه خاص، التي كان لها الاثر الكبير في تحديد ابعاد السلطة • فالديانة الزردشتية ـ التي لا تزال بعض آثارها باقية لحد اليوم ـ نظرت الى الحياة السياسية والقيادة السياسية نظرة تعطى القائد السياسى هالة من القدسية الالهية • وهذه الهالة القدسية هي التي ساعدت ملوك ساسان في ان يمركزوا سلطتهم السياسية اكثر فاكثر • فكانوا يستمدون مصدر قوتهم من اصول دينية قدسية الهية[1] •

وعند نظرتنا الى الفكرة العربية الاسلامية نجد انها التقت مع النظرة الفارسية في زاوية معينة وتلك هي الارتباط بين الدين والسياسة ، ولكن دونما ان يضفي الدين قداسة الهية على الرئيس • فالفكرة الفارسية الساسانية التي اعطت هالة من القدسية الالهية الى رئيس الدولة لم يقبل بها الفكر الاسلامي ابدا • وهنا يجدر بنا ان نوضح حقيقة مهمة الا وهي ان القدسية ليس معناها الجلال والوقار والاحترام للرئيس ، الذي يقدمه الرعية للراعي عن وعي وادراك ، وانما يتحدد معناها في ان الرئيس جزء من كيان الاله ، وهو بهذا يكون الممثل له والناطق بلسانه • وهذا شيء يخالف التقاليد العربية والاسلامية[3] لان محمد (ص)، في نظر الاسلام

---

(١) انظر الاستاذ ناجي معروف ، المدخل الى الحضارة العربية ، ص ١ •

(٢) يقول ابو الحسن الندوي في كتبه الاسلام والعالم ، (بالانكليزية) « ان الايرانيين كان يسودهم الاعتقاد ان هذه القدسية تتغلل عميقا في عروق الحكام » • ثم يقول « ومن هنا كان حقهم في علويتهم واطاعتهم حقا مقدسا » ، ص ١٤ •

(٢) يقول مؤلف فصل فارس والعرب في تراث فارس • « ولقد كان من بين الساسانيين من جعلوا انفسهم اشباها لله (God like) في صورهم المنقوشة علي نقودهم • وكذلك كان من بين العباسيين من ادعى امجادا الهية ، ص ٩٨ •

ما هو الا بشر ولا تجوز عبادة البشر • ثم ان الدستور الاسلامي حين يخاطب الرسول بقوله « و وما انت عليهم برقيب » ، يدل على المدى الواسع الذي يعطيه للرعية في ممارسة حريتهم السياسية والاجتماعية والدينية • وهذا شيء بعيد عن القداسة ، وشيء بعيد عن عبادة الاشخاص والملوك والرؤساء بالذات •

وكخلاصة لما تقدم ، نقول ان هناك التقاء بين التقاليد الساسانية والتقاليد العربية الاسلامية من حيث ترابط الدين مع السياسة • ولكن هذا الترابط يعني في الاسلام شيء وفي التقاليد الساسانية شيء آخر • واذا كان الدين يمثل جزءا او جانبا من النظام الاسلامي القائم على الترابط والتماسك بين نواحي حياة المجتمع المختلفة ، فانه يسيطر على الجوانب المخلفة في الفكر الساساني •

ونحن وان كنا نتفق مع الشق الاول من رأيه ، الا اننا نختلف معه في الشق الثاني ، لانه لا يمكن لاي خليفة ان يعلن مثل هذا في ظل الاسلام ، لان مثل هذا الاعلان يجعل منه مناقضا لنفسه ولعقيدته •

« الاصول اليونانية » :

تمهيد

من الضروري وقبل البحث في الاصول اليونانية ، معرفة حقيقتين مهمتين ، الاولى وهي ان العرب حينما احتكوا بالساسانيين وبالبزنطيين ، فانهم احتكـــوا بدولتين كانتا قائمتين اثناء قيام دولتهم العربية الاسلامية بقيادة الرسول • وقـد كان هذا الاحتكاك مباشرا • اما احتكاكهم باليونان فقد كان بصورة غير مباشرة وعن طريق انتقال تراثهم الى البيزنطيين الذين كان لهم ان يحتك بهم وبحضارتهم العرب والمسلمون •

اما الحقيقة الثانية ، فهي التي تتمثل في الخطأ الذى وقع فيه بعض الكتـــاب الذين اشاروا الى ان دور العرب الحضاري هو دور « نقل » للتراث اليوناني لا أكثر ولا أقل[1] • وبصدد هذه الحقيقة الثانية ، فان الباحث الدقيق مطالب في ان يقتفي ما انجزه العرب ككل من تقدم فكري وحضاري عبر القرون العديدة • وهو مطالب كذلك في ان يقتفي كيف ان لكل حضارة اصيلة كالحضارة العربية الاسلامية اصول اساسية ترتبط بمحيطها اولا[2] • وكيف ان سنن التقدم تقوم على

---

(١) يدحض الاستاذ عبدالحليم محمود في كتابه « التفكير الفلسفي في الاسلام » المشاكل الفلسفية التي أثيرت في البيئة الاسلامية قبل عصر الترجمة • فهو يؤكد ان « لمشكلات الفلسفات الخاصة بالتنزيه والعدل ، وصلة الله بالانسان والعالم ، ووجود الخير والشر ، والحرية والاختيار ، قد اثيرت ونوقشت ، وابدى فيها زعماء الفكر الاسلامي اراءهم المختلفة التي يستند كل منها الى ادلة عقلية تستأنس بالنقل ، أو ادلة نقلـية يؤيدها العقل » ؛ من قبل ان تترجم الكتب اليونانية الى العربية • ص ٢٢٦ • ثم يتابع قوله في ص ٢٤٥ : « ليس معنى ما تقدم ، اننا نريد ان ننفي كل اثر للفلسفة اليونانية في الفلسفة الاسلامية : ذلك ما لا يقول به منصف » • فالتأثير شيء والنقل شيء اخر •

(٢) گوستاف لوبون ، حضارة العرب ، ص ٤٣٧ •

الاخذ والعطاء بين الحضارات المختلفة[1] • ويكفي ان نشير هنا الى ان الباحثين من امثال كوستاف لوبون قد اصاب كبد الحقيقة حين قال ان العرب « انجزوا في ثلاثة او اربعة قرون من الاكتشافات ما يزيد على ما حققه الاغارقة في زمن اطول من ذلك كثيرا ، وكان تراث اليونان العلمي قد انتقل الى البيزنطيين الذين عادوا لا يستفيدون منه منذ زمن طويل ، ولما آل الى العرب حولوه الى غير ما كان عليه فتلقاه ورثتهم مخلوقا خلقا آخر[2]• وعلى ضوء ما تقدم من حقائق يجب ان تدرس الاصول اليونانية في الحضارة العربية الاسلامية •

شكل النظام السياسي :

ان شكل النظام السياسي اليوناني قد جاء ملبيا لحاجات اليونانيين وانعكاسا لظروفهم الطبيعية والاجتماعية • فكما هو معلوم ان بلاد اليونان بلاد جبلية كثيرة الجزر مما جعلها ان تقسم الى مناطق صغيرة تفصلها فواصل طبيعية • وقد تكون على مر الزمن تقاليد محلية لكل منطقة صغيرة • وكان لتظافر العامل الطبيعي والعامل الاجتماعي ان ظهر في بلاد اليونان دول مدنية صغيرة من اشهرها اسبارطة واثينا •

ومن هنا كان شكل النظام السياسى اليوناني قد تميز باستقلال المقاطعات او المدن الصغيرة التي ساعدت الظروف على قيامها • وهذا الاستقلال الطبيعي قد انعكس كذلك في نزعة الفرد الطبيعية الى الاستقلال ، وخاصة في المقاطعات التي

(١) يقول محمد حسين هيكل في كتابه حضارة محمد : « ان مهد حضارة الانسان الاول ، في مصر كان او في فينيقيا او في اشور ، كان متصلا بالبحر الابيض المتوسط ، او ان مصر كانت اقوى المراكز التي صدرت الحضارة الاولى الى اليونان ، وان حضارة عالمنا في هذا العصر الذى نعيش فيه ، لاتزال وثيقة الصلة بالحضارة الاولى » ، ص ٦٦ طبعة ٨ ، مكتبة النهضة المصرية ، ٩٦٣ •

(٢) يقول ابن سينا في هذا الصدد : « وبعد فقد نزعت الهمة بنا : ان نجمع كلامنا فيما اختلف اهل البحث فيه لا نلتفت فيه لفتة عصبية أو هوى او عادة او الف • ولا نبالي مفارقة تظهر منا لما الفه متعلمو كتب اليونانيين الفا عن غفلة وقلة فهم » • مقتبس في التفكير الفلسفي في الاسلام ، لعبدالحليم محمود ، ص ٢٤٧ •

ساعدتها ظروفها على ذلك • وابرز مثال على هذه النزعة الاستقلالية المتمثلة بالحرية ، ما مارسته دولة اثينا من حياة سياسية واجتماعية قائمة على الحرية • على ان هذه النزعة الى الحرية لم يكتب لها ان تنتشر في سائر بلاد اليونان ، بالنظر لاختلاف التوازن بين المدن وحب الدول القوية التسلط على الضعيفة • وتاريخ اليونان حرب سجال بين اثينا الديمقراطية واسبارطة العسكرية ومحاولة الاخيرة وامثالها من السيطرة على غيرها من المدن والاقاليم •

وما تقدم يبين لنا ان النظام السياسى اليوناني قد تميز بدول صغيرة بعضها نزع الى الحرية وبعضها الآخر سار الى جانب الارستقراطية والاستبدادية •

والآن ماهو وجه الاحتكاك بين النظامين العربي الاسلامي واليوناني وكيف تم ؟ ان التاريخ ، في الحقيقة ، يشير الى ان اليونانين كانوا قد اخذوا بعض افكارهم من الشرق نتيجة احتكاكهم بالبابليين والكلدانيين والمصريين القدماء[1]، كما يشير ايضا الى احتكاك العرب والمسلمين بالفكر اليوناني الذي كان قد تم على اوسع مداه في العصر العباسي • وكان ذلك عن طريق تقدم روح البحث والتطلع عند العرب والمسلمين مما دعاهم الى التطلع والوقوف على مآثر الحضارات الاخرى وفي مقدمتها الحضارة اليونانية[2] •

---

(١) يذكر لنا (C.L. Wayper) (وييبر) ، ان افلاطون في محاورة طيماوس (Timaeuss) يتكلم « على لسان كاهن مصري يخاطب اليونان بلغة ممثل لشعب عال في ثقافته متطور في فكره يتكلم الى شعب متأخر قائلا : « انكم يا معشر اليونان دائما اطفال بالنسبة لنا وليس بينكم شيخ عجوز في المعرفة ، انكم صغار في عقولكم !! » ، مقتبس من قبل الدكتور حسن شحاته سعفان في كتابه « اساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية » ؛ ص ٢٢ ؛ انظر كذلك الى ما يقوله الاستاذ حنا الفاخورى من ان « الديانة والفلسفة اليونانيتين بشكليهما الكلاسيكى والاسكندرى ، والفكر الحديث بجملته ، مدين للكثير من مقوماته لمصر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٩ •

(٢) والدليل على روح البحث واساليبه عند العرب والمسلمين ، هو ان ما وصلوا اليه كان قد ابتعد عن الاساليب العلمية اليونانية • ومن هذه الاساليب العلمية « المناهج التفصيلية للعلم ، والملاحظة الدقيقة ، المستمرة ، والبحث التجريبي ، كل ذلك كان غريبا تماما عن المزاج اليوناني » • انظر عبدالحليم محمود ، (مصدر سبق ذكره) ص ٢٥٣ •

والسؤال الآن كيف كانت النتيجة ؟ ان طراز النظام السياسي اليوناني الذي احتك به العرب المسلمون والافكار التي جاءت حوله من قبل فلاسفةالاغريق من امثال افلاطون وارسطو لم يظهر تأثيره الواضح على العرب • فالعــرب الذين وحدهم الرسول كونوا دولة واحدة يقوم اساسها على وحدة العقيــدة والثقافة دون قيامها على وحدة الاقليم والاقليم الصغير المتمثل بالمدينة • الا ان الاتجاهات والآراء الفلسفية التي جاء بها فلاسفة اليونان في الانســان وقيمتــه وعلاقته بمجتمعه ودولته قد استوقفت المفكرين العرب والمسـلمين وشــحذت الهمم فيهم بحيث اخذوا ينظرون الى السعادة والانسان والعدالة بعمق فلسفي وعلمي استمدوا بعض طرقه واساليبه من الفكر اليوناني • على انهم لم يقفوا عند هذا الحد ، وانمـــا اخذوا يشتقون طرقا فلســـــفية جــديدة تتفــق في بعض آرائها مع الفلسفة اليونانية وتختلف عنها في مواطن اخرى • من ذلك مثلا اختلاف النظرة الى الحرية بين اليونانيين الذين عدوا انفسهم القوم المتحضر وغيرهم بربر ، عن نظرة الفكر العربــي الاســـلامي القائمة على المساواة في الحرية لبني الانسان جميعا • ومن ذلك ايضا اختلافهم مع بعض افكارالفيلسوف اليوناني الكبير افلاطون الذى يضع في جمهوريته الملك الفيلسوف في درجــة عليا من الكمال بحيث لا يحتاج الى القانون • أي انه وضعه فوق القانون • وغني عن البيان ان الفكر العربي الاسلامي تقوم دولته على القانون ويستند الى شريعة اسلامية انسانية يهتدي بها الراعي والرعية •

طبيعة الحكم والرياسة :

لقد نظر فلاسفة اليونان الذين يأتي في مقدمتهم افلاطون وارسطو الى الحكم نظرة تجمع بين المثالية والواقعية • فافلاطون فيلسوف اليونان الكبير كان يرى ان الحكم يجب ان يقوم على الكفاءة • ذلك انه قال ان الافراد يختلفون بطبيعتهم من حيث الكفاءة ، وان مسألة الحكم يجب ان تعتمد من اعلى قمة الهرم الى قاعدته على مبدأ استخدام كل فرد حسب قابليته • ومن هنا كانت طبقة الحكام عنده طبقة ذكية حاذقة ، طبقة تفلسف الحكم وتصل به عن طريق كفاءتها الى افضل

ما يكون • ومثل هذا النوع من الرياسة والقيادة ، لا يحتاج بنظر افلاطون الى قانون ضابط لاعمالهم ، لانهم هم القانون وتتمثل فيهم الحكمة والفلسفة والكمال •

اما بالنسبة للفيلسوف ارسطو فانه رأى ان الحكم يجب ان يقوم على الواقعية لا المثالية • وتتجسد الواقعية هذه عند ارسطو بالتوازن بين الامور لا التطرف فيها • ويقصد بالتوازن الحد الوسطي في الامور ، وهذا بعينه الذي يكسب الحكم صفة الواقعية • وبنظر ارسطو ان هذا التوازن المعتدل من الممكن تحقيقه عن طريق الرضى والاقناع وتربية الحاكمين على المسؤولية ـ وكل هذا يمثل الديمقراطية عنده • وبنظره ايضا ان هذا الطريق الوسط من الافضل ان يحدد بقانون يسير وفقه الجميع حاكما ومحكوما ، لان من خصائصه ان يمنع التعنت بالرأي والتطرف ، وبذلك يصبح المرجع الاعلى في الحكم •

والواقع ان طليعة مفكري وفلاسفة اليونان ، كانوا يرون ان اهداف الحكم يجب ان تكون خيرة ، وان تأخذ بيد الناس الى طريق اقامة المجتمع الفاضل السعيد • فبينما رأى افلاطون ان المجتمع الفاضل السعيد يمكن تحقيقه عن طريق اعطاء كل ذي حق حقه في المجتمع ، فان ارسطو كان يرى ان القانون الحق هو الذي يوصل الى الحياة الفاضلة ، والمجتمع الفاضل •

ولقد جذبت هذه الاراء المفكرين والفلاسفة العرب اليها ، فأخذوها بالدراسة والتحليل ، خاصة حينما وجدوا انها تلاقى في بعض اهدافها مع الرسالة الاسلامية • وهذه ناحية مهمة يجدر الالتفات اليها • وهي ان المفكر والفيلسوف العربي والاسلامي الذي قامت شريعته ورسالته الاسلامية على الانسانية وخدمة جميع بني الانسان ، كان يدفعه حب التطلع والتعرف على افكار واحوال الغير • وهذه صفة امتاز بها الفلاسفة والمفكرون العرب المسلمون •

ويأتي في مقدمة ما وجد المفكرون والفلاسفة العرب المسلمون انهم متفقون عليه مع الفكر اليوناني ، هو نزعة طليعة فلاسفتهم الى اقامة حكم دنيوي

تقوم اهدافه على السعادة والفضيلة • ولا غرابة في هذا طالما ان اهداف الرسالة الاسلامية التي آمن بها هؤلاء المفكرون ، كانت تقوم على العدالة والكفاءة واقامة دولة الفضيلة والسعادة لجميع بني الانسان •

على ان العرب المفكرين لم يتفقوا مع تفاصيل الاهداف والوسائل التي جاء بها اليونان ، وخاصة تلك التي لا تأتلف وتقاليدهم والمبادىء التي جاءت بها الرسالة الاسلامية • من ذلك مثلا اختلافهم مع اليونان ، في تفضيلهم لانفسهم على الاقوام الاخرى الذين كانوا يعتبرونهم اقواما متوحشة • فالعرب المسلمون رأوا كما رأت الرسالة الاسلامية ، ان المجتمع الفاضل والدولة الفاضلة لا تقوم على التمييز بين الاقوام : سواء كانت يونانية ام غير يونانية • وانما تقوم على مبدأ ان « لا فضل لعربي على اعجمي الا بالتقوي » • ومن هنا كانت المساواة بين الناس جميعا في ظل الدولة لا تحددها حدود • واختلف فلاسفة العرب والمسلمين كذلك مع نظرة افلاطون المثالية في الحكم • فافلاطون الذي لم يخضع رئيس الدولة لشريعة[1] ، فان المفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين ، وفي مقدمتهم الفارابي والغزالى ، رأوا ان القانون اساس كل دولة ، وانه فوق الجميع ، ويخضع له الحاكمون والمحكومون في آن واحد • وفي هذا نراهم يقتربون من افكار ارسطو التي اشبعوها دراسة وتحليلا • وهذه ناحية تمثل لنا الالتقاء الايجابي بين افكار بعض فلاسفة اليونان من امثال ارسطو وافكار المسلمين من امثال الفارابي •

وثمة ناحية اخرى، الا وهي اتفاق الفكر العربي الأسلامي واليونانى الذي عبر عنه ارسطو في ضرورة قيام الحكم على الرضا والمشورة • ولكن العرب المسلمين الذين نادت شريعتهم بقيام الحكم على الشورى ، واعتمادهم على اهل الحل والعقد من اصحاب التجربة والحكمة في المجتمع ، اختلفوا مع الوسيلة التي نادى بها الفكر اليوناني والتي تجعل من الحكم دوريا • انهم رأوا في الحكم اختيار

(١) انظر د٠ عبدالحميد متولى : الوجيز في النظريات والانظمة السياسية دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ ، ص ٤٠ ٠

الحاكمين برضا المحكومين ، وبمشورة اصحاب الحكمة والتجربة (اهل الحل والعقد) ٠

وليس ما تقدم فحسب ، وانما اختلف الفكر العربي الاسلامي مع الفكر اليوناني من حيث طبيعة الحكم في ان اليونانيين رأوا ان نجاح الحكم يتحقق في ظل الدولة الصغيرة ٠ في حين ان الفكر الاسلامي رأى ان نجاح الحكم لا يعتمد على الحدود الاقليمية بقدر ما هو يعتمد على العقيدة الانسانية التي يؤمن بها مواطنوا الدولة حكاما ومحكومين ، التي هي بحد ذاتها تعمل على تحقيق النجاح بالنسبة لحكم الدولة ٠

اما مفهوم الطبقات والطبقة الحاكمة بالذات التي اكد افلاطون على رعايتها رعاية خاصة ، فهو ما اختلف معه الفكر العربي الاسلامي ايضا ٠ فالطبقية لم يقرها الفكر العربي الاسلامي كما ان الحكمة ، بنظر الفكر العربى الاسلامي ، لا تأتي من الحكام فقط ، وانما تأتى من اى مكان (او اى وعاء) ٠ والناس الذين يمتهنون المهن المختلفة ، لا تجعل منهم المهنة طبقة متميزة وانما وسطا[1] ولا مانع من ان يظهر منها جميعا الحكماء والقادة ٠

وهكذا نجد من هذا العرض السريع المتقدم اوجه التفاعل بين الفكر الاسلامي واليوناني والذي نستشف منه كيف ان فكر الامة ــ اية امة ــ لا يمكن ان ينعزل اساسا عن تقاليدها وشرائعها ٠ كما نتوصل ايضا ، ان انفتاح الفكر العربي الاسلامى على غيره ، لم يفقده قط اصالته[2] ٠

---

(١) المقصود بذلك ان كل جماعة تمتهن مهنة معينة او تشترك في خط فكري معين تنتمي الى وسط معين ٠ مثال على ذلك وسط الاطباء ووسط الفلاسفة ووسط الشعراء ووسط السياسة وما الى ذلك ٠

(٢) يقول الدكتور سامي النشار « اننا لم نكن عالة على اليونان وان فكرنا لم يكن موصول الوشائج بفكرهم ، واننا لم نكن ابدا صورة من صور اليونان حقيقة ومشوهة بل كان لنا ــ على العكس تماما ــ الكيان المستقل والينبوع الذى تفجر منه النور المشرق الذى سطع على اوربا ٠٠٠ » انظر انور الجندي : معالم الفكر العربي المعاصر ، الثقافة العربية المعاصرة ، ص ٢٤٥ ٠

« الاصول البيزنطية » :

توطئـــة :

ظهرت امبراطورية بيزنطة[1] أو الامبراطورية الرومانية الشرقية على مسرح التاريخ بعد انقسام روما وكان ذلك في القرن الرابع للميلاد واستمرت هـــذه الامبراطورية زهاء عشر قرون • وهي تعتبر ابنة الامبراطورية الرومانية ، حيث أخذت عنها كثيرا من افكارها ، الا ان بيئتها كانت شرقية واغلب بقاعها اسيوية • واتخذت لها عاصمة ، بيزنطة وهي مدينة قديمة ، اتحدت معالمها الان مع استنبول •

والشيء المهم بالنسبة لروما هو ان درس الحرية الذى اخذته عن اثينـــا لم تستطع ان تحافظ عليه ، الامر الذي ادى الى قيامها على اسس ديكتاتوريـــة والى انقسامها • ولذلك نجد روما التي ارادت ان تؤسس امبراطورية عالميـــة نراها وقد ضحت بمبادىء الحرية في سبيل مبادىء الامبراطورية المتسلطة • وما بيزنطة الا وريثة روما وتقاليدها ، التي اثبت التاريخ انها زادت وغولا في تثبيت حكم سياسى قائم على السيطرة والاكراه[2] •

وهذه الامبراطورية بالذات هي التي احتك بها العرب والمسلمون • ويهمنا من ذلك ، نوع ونتائج الاحتكاك الذى تم بين العرب والبيزنطيين ، وخاصة ما هو متصل بالاتجاهات والافكار والنظم السياسية • وخير طريقة للتعرف على نوع الاحتكاك ونتائجه هو دراسة جوانب مختلفة ومهمة من حياة الدولة البيزنطيـة بغية التعرف على ما تركته من تأثير على الحياة والنظام السياسى العربي الاسلامي ، مبتدئين بدراسة شكل النظام السياسى البيزنطي •

---

(١) للوقوف على تفاصيل التاريخ السياسي لبيزنطه : انظر د• سعيد عبدالفتاح عاشور : اوربا في العصور الوسطى ، التاريخ السياسى ، الجزء الاول •

(٢) انظر نورمان بينز (تعريب د • حسين مؤنس ومحمود يوسف ، الامبراطورية البزنطية ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٧٨ •

شكل وطبيعة النظام السياسي البيزنطي :

ان الكثير من التقاليد البيزنطية كانت مستمدة من التقاليد الرومانية • ذلك لان اصولها تمتد الى روما وتقاليدها • وان النظام السياسى في بيزنطة هو نظام امبراطورى • وان شكل هذا النظام يمتاز بانه نظام يقوم على الديكتاتورية المطلقة • وبعبارة اخرى انه نظام اوتوقراطي يسيطر على شؤونه فرد يمتلك صلاحيات مطلقة[١] • ومن خصائصه الفريدة هو انه نظام كان يقوم على القسر وعلى الطاعة العمياء • فلقد اضفت تقاليد روما على بيزنطة ان يكون رئيس الدولة حاكما بأمره •

وكان لاحتكاك بيزنطة بالشرق الساساني بعض التأثير الواضح في حياة الامبراطورية ، وحياة ومركز الامبراطور بالذات • من ذلك مثلا ، تحلي الامبراطور بمظاهر شاهنشاه ساسان القائمة على الابهة والفخامة والمبالغة[٢] • وكان لهذه الابهة والفخامة ان زادت الامبراطور استبدادا على استبداد • ويرى بعض المؤرخين ان ايغال امبراطور بيزنطة في الغطرسة والاستبداد الشديد كان من تأثير الاحتكاك بالساسانيين[٣] • ومن امثلة ذلك ، ان الاباطرة البيزنطيين ، تشبها منهم بالساسانيين ، اخذوا يضعون انفسهم في مستوى هو فوق مستوى البشر، وكانوا ينظرون الى الرعايا وكأنهم عبيدا لهم[٤] •

---

(١) المصدر السابق ، ص ٨٥ ؛ كذلك د• محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٣٨٩ •

(٢) الدورى ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢ • انظر كذلك للرجوع الى التفاصيل ، نورمان بينز • (ترجمة د • حسين مؤنس باشراف د • محمد مصطفى زيادة) : الامبراطورية البيزنطية ، ص ٤ ، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٠ •

(٣) نورمان بينز ، الامبراطورية البيزنطية ، تعريب حسين مؤنس ، ص ٧٨ •

(٤) المصدر السابق نفسه •

ومن هذا يفهم ان التطورات التي مرت بالنظام البيزنطي قد اعطته شكلا سياسيا امبراطوريا يقوم على تمركز السلطة المطلقة التي يضعها بيد شخص الامبراطور دونما رقابة من احد • اما الرعية فلا اثر لهم ، سوى تفانيهم في تقديم الطاعة العمياء لشخص الامبراطور •

واهم ما يجب الالتفات اليه هو ان الاحتكاك بين العرب والبيزنطيين كان قد تم في وقت كانت بيزنطة تعيش في ظل نظام ديكتاتوري اوتوقراطى للحكم • ويكفي ان نقول هنا ان التفاعل الذي تم بين العرب والبيزنطيين كان سلبيا • ذلك ان ما الفه العرب من حياة تقوم على الحرية وتبادل الرأي (الشورى) ، كان من الطبيعي ان يتنافر ويتباعد مع الافكار القسرية البيزنطية •

ثم ان ما مارسه نظام بيزنطة من قسرية واتوقراطية ونزعات امبراطورية ، كانت قد قدمت دروسا قاسية للعرب عرفتهم على المآسي التي لاقى منها الانسان في ظل النظام البيزنطى • وهكذا يتبين في الخلاصة ان طبيعة الحكم البيزنطي يقوم على طبيعة اوتوقراطية : اى حكم الفرد المطلق الذي يضع الفرد القائد في مكان بعيد الصلة عن المواطنين وعن الاحتكاك بهم •

واذا كانت نظرة البيزنطيين قد اختلفت في اساسها عن نظرة العرب ، بناء على ما تقدم من اسباب ، الا ان الاحتكاك ما بينهم وما بين العرب لم يمنع العرب من الانتفاع من الاساليب الادارية التي مارسها البيزنطيون في ادارة شؤون دولتهم[1] •

مفهوم الرياسة :

هناك صفة سياسية بيزنطية مميزة تقترب من الصفة الفارسية • وتتمثل هذه الصفة في تمركز السلطة في يد فرد ، يعمل كحاكم مطلق ، وتنتقل السلطة من بعده عن طريق الوراثة الى سلالة عرشه • ونفهم من هذا ان مفهوم السلطة والرياسة لا يقوم على الحرية والرضى ، وانما يقوم على الاكراه وبحصر الرياسة في سلالة

(١) بينز ، مصدر سبق ذكره ، ص‌ص ٣٥٩ـ٣٦٠ •

معينة • وهذه السلالة هي التي يحق لها وحدها القيادة والرياسة • ومن اهم ما يميز هذه السلالة التي تتمركز حولها الرياسة هي ناحية الابهة والجاه واستعباد الاخرين • وكما المحنا اليه في الصفحات السابقة فان هذه النظرة تلتقي مع النظرة الفارسية في الجاه والصولجان الذي يطغي على امبراطور الدولة• وهذا الالتقاء يتوضح لدينا حين نعلم ان الدولتين قد احتكتا مع بعضهما ، وانهما نشأآ ووجدا في منطقة شرقية آسيوية •

لكن مثل هذه النظرة لم تجد اي تقابل مع النظرة العربية الاسلامية ، بالنظر لاختلاف ذلك مع طبيعة الفكر العربي الاسلامي وطبيعة نظام دولته الذي يتخذ حكم الجماعة اساسا له ، وهو بعينه ما يبعده عن كل تمركز للسلطة في يد رئيس الدولة ، وهو ما يبعده ايضا عن اى استعباد للرعية •

ابعاد السلطة :

لقد كان من نتائج تمركز السلطة في ظل النظام البيزنطي ان وضعت الامبراطور امام صلاحيات واسعة • وقد زادت المسيحية من هذه الصلاحيات ، فجعلت منه قديسا و « صار الامبراطور ظل الله ونائبه على الارض »[1] وبمرور الزمن اخذت ابعاد سلطة الامبراطور تتوسع اكثر فاكثر ، حيث برهنت الوقائع التاريخية ان الامبراطور اصبح بعد انتشار المسيحية يحكم الكنيسة كما يحكم الدولة ، وكان هو الحكم الاعلى في الخلافات الدينية ، ويعقد المجامع الكنسية ، وكان حامي الكنيسة ••• وناشر الدين[2] • حتى قال احد البطارقة في القرن السادس للميلاد بانه « لا يمكن عمل شيء في الكنيسة المقدسة ضد اوامر الامبراطور[3]• ويتبين من هذا ، ان الامبراطور كان الحاكم بأمره ، هذا على الرغم مما حدث من ثورات قام بها الشعب[4] والجيش ضد الامبراطور للحد من سلطانه المطلق •

(١) الدورى مصدر سبق ذكره ، ص ١٢ ، انظر كذلك نورمان بينز ، مصدر سبق ذكره ص ٣٢٥ •

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣ •

(٣) المصدر السابق ، ص ١٣ •

(٤) المصدر السابق ، ص ١٣ •

تقييم اصول الفكر العربي الاسلامي :

وقفنا في الصفحات السابقة علىاصول الفكر السياسى العربيالاسلامي المختلفة• والان ، يجدر بنا ان نقف على العلاقة بين هذه الاصول المختلفة والدوافع التي عملت على قيامها • وهنا ، لا بد لنا من تقييم علمي عام بغية الوصول عن طريقه الى حقيقة هذه الاصول واهميتها بالنسبة للفكر العربي الاسلامي عامة والفكر السياسى العربى الاسلامى بالذات •

ولعل افضل تقييم لاصول الفكر العربي الاسلامي ، هو ذلك التقييم الذي يعالج هذه الاصول من جوانب رئيسية مترابطة الا وهي :ـ

(١) البيئة الطبيعية (٢) البيئة البشرية (٣) البيئة الفكرية •

البيئة الطبيعية :

ان الظاهرة الواضحة في البيئة الطبيعية التي نشأ فيها الفكر العربي الاسلامى ، هى انها بيئة عربية صرفة • ومعنى ذلك ان ينبوع الفكر العربي الاسلامي كان قد ظهر الى الوجود في منطقة معينة هي المنطقة العربية • وهذا يعني ايضا ان تأثير البيئة الطبيعية العربية ، التي ترعرع فيها الفكر العربي الاسلامي ، هو تأثير اساسى وما سواها تأثيره ثانوى •

والمهم ان نؤكد ثانية هنا ، هو ان البيئة الطبيعية العربية قد تركت آثارا واضحة في اتجاهات الفكر العربي الاسلامي لا يمكن التغافل عنها ، سواء تلك التي سبقت ظهور الاسلام ، او تلك التي قامت بعد ظهوره • وان هذه الاثار ، كانت قد لعبت دورها في بناء النظام الاجتماعي والسياسى الذي ظهر قبل الاسلام وظلت آثارها واضحة الى حد كبير حتى بعد ظهور الاسلام • فلقد اسهمت في قيام طراز للحكم يقوم على اختيار الحاكم دون فرضه بالقوة • ومثل هذا الطراز بعيد كل البعد عن الطراز الفارسي وكذلك عن الطراز البيزنطي • كما اسهمت في قيام الحكم الجماعى المتمثل في الشورى بين الجماعة ، الذي اقرته التقاليد العربية

من قبل الاسلام ، واصبح ركنا من اركان الحكم في الاسلام • وهذا الحكم الجماعي الذى نحن بصدده والقائم على المشورة ، لم يظهر لا في النظام الفارسي ولا في النظام البيزنطي ايضا •

وهكذا يمكن القول ، ان للبيئة الطبيعية العربية الدور الملحوظ في رسم اتجاهات الفكر العربي الاسلامي كما يمكن القول ايضا ان الفكر العربي الاسلامى هو اين هذه البيئة منشأ وموطنا واصلا •

البيئة البشرية :

ان التقييم الموضوعي للبيئة البشرية التي اسهمت في رسم خطوط واتجاهات الفكر العربي الاسلامى عامة والفكر السياسى العربى الاسلامى خاصة ، يستلزم من الباحث تقصي نوع المجموعة او المجموعات البشرية للبيئة المعينة ، ودورها لا بل ودور كل منها في ترسيخ كيان هذا الفكر ومن ثم نشره والحفاظ عليه •

ولقد تبين لنا مما تقدم ان الفكر العربي الاسلامي والحضارة العربية الاسلامية نشأ اول ما نشأ بين ظهراني مجموعة بشرية معينة تلك هي المجموعة العربية • ولقد قرر لهذه المجموعة العربية ان تلعب الدور الرئيس في تثبيت كيان الدولة العربية ونظامها السياسى • كما قدر لها ان تتحمل مسؤولية نشر الرسالة الاسلامية والحفاظ عليها •

ذلك ان النظام السياسى العربي قبل الاسلام ، وماقام عليه من اسس في الحرية والشورى والعمل الجماعي وغيرها ، جاء ليعكس تفكير وعقلية المجموعة العربية اولا وبالذات • وعندما جاءت الرسالة ، فانها جاءت على يد احد ابناء هذه المجموعة العربية وهو الرسول (ص) • وان هذه الرسالة جاءت لتعالج الاوضاع السياسية والاجتماعية عند هذه المجموعة العربية بالذات • وبعبارة اخرى «انها جاءت تلبية لرغبتهم الملحة في تأمين اقصى ما يتوقون اليه »[1] لبناء مجتمع عربي قوي متماسك وموحد • فالرسالة الاسلامية ، من هذه الزاوية ، وان كانت

---

(١) فودة ، محاضرات فى المجتمع العربى ، ص (٢١٧) •

رسالة ذات اهداف انسانية بعيدة ، الا انها جاءت الى العرب اولا ، وبلسانهم بالدات[1] • والمهم في الامر ان نعلم ان الرسالة الاسلامية وان جاءت لتهذيب[2] وصقل سلوك العرب وقيمهم ، الا انها في نفس الوقت اكدت على الكثير من مثلهم العليا في الحياة •

ولقد ايدت آيات كثيرة من دستور العرب والاسلام «القرآن الكريم» على صلة العرب المباشرة بالرسالة الاسلامية • ومن هذه الآيات ما جاءت لتقول « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه »[3] ولتقول ايضا « انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون »[4] وليبين ايضا : « وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا »[5] •

يضاف الى ما تقدم ان العرب الاولين كانوا قد تحملوا مسؤولية كبرى في نقل الرسالة ونشرها والدفاع عنها • والحقيقة التي لا مفر منها هي انه لولا امانة العرب الاولين وايمانهم بقيم الرسالة الاسلامية ، ولولا تفانيهم في الذود عنها ، لكان تاريخ الاسلام من حيث انه فكر وحضارة ودولة هو تاريخ غير الذي عهدناه • وفي كل هذا لا توجد لاية امة اخرى مثل هذه الصلة الوثيقة بالاسلام كالعرب •

ومن هنا يتبين لنا ان العرب هم الرواد الاوائل بالنسبة للفكر والحضارة الاسلامية • وما يجب ان يذكر ايضا ان جذور الفكر الاسلامي تكونت ليس في بيئة طبيعية عربية وحسب ، وانما يعود بذرها ونماءها وتثبيت كيانها على يد العرب • وثمة حقيقة اخيرة وهي ان كل من اعتنق الاسلام من اقوام من غير الاصل العربى وعاش في البيئة العربية وتثقف في تلك البيئة هو عربي

---

(١) البزاز ، من روح الاسلام ، ص ١٧٢ •
(٢) المصدر السابق ، ص ١٧٢ •
(٣) ابراهيم : (٤) •
(٤) يوسف : (٢) •
(٥) البقرة : (١٤٣) •

ثقافة • ومما يؤيد دور العرب الكبير هذا هو انهم عندما تزعزع مركزهم القيادي السياسى والاجتماعي والعلمي وجدنا ان الامر نفسه قد انعكس على ضعف حيوية هذا الفكر • ومثل هذه العلاقة بناء على ما تقدم لا يمكن ان تفسر بانها علاقة مصادفة مطلقا •

البيئة الفكرية :

ان السؤال الذي يثير نفسه الآن ، هو ما اذا كان الفكر العربي الاسلامي عامة والفكر السياسى العربي الاسلامى خاصة هو من نتاج العبقرية العربية والثقافة العربية والقيم العبقرية وحسب ، ام انه حصيلة تفاعل الثقافة العربية والقيم العربية مع ثقافات وقيم اخرى اخصها بالذكر الفارسية واليونانية والبيزنطية •

والجواب الموضوعي على ما تقدم لابد وان يأخذ بنظر الاعتبار حقائق متكاملة ثلاثة :

الاولى ،وهي ان الفكر الاسلامي هو ابن الثقافة العربية اصلا وتاريخا •

والثانية،وهي ان الاسلام من حيث انه رسالة انسانية يشكل المحور الذي يدور حوله الكيان الفكري العربي الاسلامي باكمله •

والثالثة ، وهي ان الروح الجديدة التي غرسها الاسلام في نفوس العرب هي التي فتحت لهم الباب واسعا للاحتكاك مع ابناء الثقافات الاخرى •

هذا وان الحقيقة الصلدة التي لا مفر منها هي ان الفكر العربي الاسلامى لم يكن من مرقعات الثقافات المختلفة • وانما على العكس من ذلك فأنه ينتمي الى ثقافة أم • وهذه الثقافة الام هي الثقافة العربية • فالقيم والمبادىء الاجتماعية والسياسية خاصة ، التي جاءت بها الرسالة الاسلامية ، من امثال الشورى والوفاء بالعهد واختيار رئيس الدولة ، هي في الواقع قيم عربية وتمت بصلة وثيقة بالثقافة العربية وبالتراث العربي • وان هذه هي حصيلة التقاليد العربية لاجيال طويلة •

ومن كل هذا يمكن ان نلحظ ان الاسلام بمجيئه الى المجتمع العربي القديم جاء ليكون الصورة المثلى التى ابتغاها العرب لانفسهم في الحياة عامة والحياة السياسية خاصة • فلم يكن الاسلام ، بعبارة اخرى ، الا الصورة المهذبة للقيم العربية التي اقرها الاسلام ذاته • ويكفي ان ندلل على ذلك ان ما جاءت به القيم العربية في الشورى والقيادة الجماعية والتحكيم والعدل قد اكدت عليه الرسالة الاسلامية أيضا •

وصفوة القول ان الافكار السياسية التى جاءت بها الرسالة الاسلامية تلتحم في جذورها بقيم التراث العربي القديم • ولكن ما تجب ملاحظته ايضا ان الدعوة الاسلامية التي نادى بها العرب ، كان قد صحبها في عين الوقت احتكاك فكري بينهم وبين الاقوام التى دخلت الاسلام • والمهم في الامر ان تعلم ان هذا الاحتكاك الفكري لم يكن ليحدث كيفما اتفق ، وانما كان في جوانب معينة ، وفي الحدود التي لا تتعارض مع ثقافتهم العربية ومبادئهم الاسلامية التي حملوها ونادوا بها • وبعبارة ادق ، أن الجوانب التي احتكوا بها ، من ثقافات الامم الاخرى ، كانت باختيارهم لان زمام الامور السياسية والقيادية كانت بايديهم • يضاف الى ذلك ، ان العرب بجانب كونهم حملة رسالة اسلامية ، فقد كانوا ايضا حملة ثقافة عربية عريقة تمتد باصولها وجذورها الى حضارة وادى الرافدين والنيل ، وتنسجم قيمها مع ما بناه اجدادهم من قيم في كل من بلاد اليمن السعيدة التى اشتهرت برقيها في علوم وفنون الزراعة والتجارة وهندسة الرى والصناعة والفن المعماري ، وفي بلاد الغساسنة والمناذرة والانباط التي اشتهرت برقيها في ميادين التجارة والسياسة • ومن هنا يتبين ان احتكاك العرب بالغير كان في حدود الجزئيات اكثر منه في حدود الكليات والتي شملت مجالات الفنون والاصول التطبيقية خاصة • فقد اقتبس العرب العباسيون بعض التنظيمات المالية ومراسيم البلاط وفنون الادارة من أصحاب الثقافة الفارسية الساسانية ، كما اقتبس العرب الامويون من قبلهم بعض انظمة

الجيش والبريد المتبعة عند البيزنطيين[1] . الا ان هذه المقتبسات لم تكن لتقف عند حدها الفارسي والبيزنطي وانما « نمت بنفسها ، وبما افادته من المصـــادر الاخرى ، حتى وصلت مرحلة من التطور لم تصل اليها الانظمة الساسانية او البيزنطية »[2] . وهكذا فان الحقيقة التي لا مفر من ذكرها هي ان البيئة الفكرية العامة والبيئة الفكرية السياسية بوجه خاص ، هي عربية اسلامية اساسياً ، وان كل ما عداها كان فرعيا .

---

(١) الاستاذ ناجي معروف ، المدخل في تاريخ الحضارة العربية ، ص ٩ ، انظر كذلك الامبراطورية البيزنطية تاليف نورمان بينز (N. Baynes) ترجـمة حسين مؤنس ، اشراف محمد مصطفى زياده ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٣٦٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٠ .

الفصل الخامس

ابعاد الفكر السياسي العربي القديم

(من قبل ومن بعد الرسـالة)

التعريف بابعاد المجتمع العربي القديم : المجتمع القبلي ـ الاقليمي :

من الضروري ان يتعرف اى باحث يهدف الى تحديد معالم مجتمع القبيلة[1]، ان لا يغفل عن الاشارة الى كل من حدود المجتمع الاجتماعية وحدوده السياسية، والى العلاقة القائمة بينهما ، على اعتبار ان الحدود السياسية للمجتمع القبلي او الاقليمي بما في ذلك انطق الذى تمتد اليه السلطة ، قد وضعتها التقاليد والقيم الاجتماعية الى حد كبير •

ونحن اذ نحاول التعريف بالمجتمع القبلي ، من زاويته الاجتماعية والسياسية ، نجد من الضرورى القول اولا ، ان مجتمع القبيلة السياسى ، لم يكن عند العرب الاقدمين هو الفريد من نوعه ، وانما كانت قد نشأت في الاصقاع العربية ، وخاصة الاصقاع الشمالية والجنوبية من الجزيرة العربية ، مجتمعات اقليمية ومدنية كانت اكثر حضرية وكانت قد حققت تقدما طيبا ، عبرت بحدودها

---

(١) ان نواة مجتمع القبيلة هي العائلة وبنمو العائلة تكونت العشيرة وبنمو الاخيرة وتوسعها تكونت الافخاد والبطون فالقبائل • وابناء القبيلة يرتبطون عادة برابطة الاصل الواحد • ولا يوجد للقبيلة عدد محدود فهي تزداد وتقل بحسب ظروفها واحوالها • فقد تنقسم القبيلة الكبيرة الى قسمين او اكثر • وقد يضاف اليها افراد جدد عن طريق الانتساب • راجع بهذا الصدد جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ، دار الهلال، جزء (٤) ، ص١٦ ؛ كذلك خدابخش (Khuda Bakhsh) في السياسة في الاسلام (Pilitics in Islam) الفصل الرابع كذلك د• صالح العلي : محاضرات في تاريخ العرب ص ١٤ـ١٣٩ ؛ كذلك احمد امين : فجر الاسلام ، الفصل الاول •

النطاق القبلي السياسي الى حد كبير • على ان هذه الاصقاع الشمالية والجنوبية التي قلنا انها قد ارتفعت بمستوياتها الى الحدود الاقليمية ـ المُدنية السياسية ، لم تكن لتشكل الا اجزاء معينة من الاصقاع العربية التي تحددت بقيتها ، في الفترة التي سبقت الرسالة الاسلامية ، بالحدود القبلية • ولعل البيئة الطبيعيـــة كانت من الاسباب المهمة التي دعت الى ان تكون اصقاع عديدة من نظم الجزيرة قبيلة ، وهذا ما سنراه في الصفحات المقبلة من هذا الكتاب •••

المقومات السياسية والاجتماعية للمجتمع العربي :

ان اية دراسة تحليلية دقيقة لمقومات المجتمع العربى القبلى الاقليمى القديم، لابد وان تأخذ بنظر الاعتبار ، التقاليد العربية الاقليمية والتقاليد القبلية بالذات• وهذه التقاليد ان هي الا حصيلة ما تعود عليه مجتمع القبيلة والتي اصبحت عبر السنين الطويلة قواعد ملزمة تأخذ بها القبيلة كموجه لها في حياتها العامة •

واذن فان بالامكان القول ان الاساس او القاعدة الواسعة التي يقوم عليها المجتمع القبلي هي التقاليد العربية والتي يمكن ان تسمى بدستور المجتمع •

وبتحليل هذه التقاليد ، يتوضح لنا ان هذه التقاليد قد حددت معالم حياة القبيلة المختلفة •

واولى هذه المعالم ظاهرة بساطة المجتمع القبلى • وتتمثل هذه البساطة فى اسلوب العيش والعمل والتنظيم • فاما اسلوب العيش فهو يعتمد اكثر ما يعتمد على الطبيعة : فهم يتخذون مما تقدمه الطبيعة اساسا لمآكلهم وبناء مسكنهم • ثم هم يتبادلون بما عندهم مع غيرهم من القبائل عن طريق المقايضة • ومثل هذا الاسلوب البسيط فى الحياة الذى فرضته الى حد كبير الظروف الطبيعية ، قد جعل العربى لا يميل الى الصناعة والزراعة • على ان مثل هذا الاسلوب فى العيش الذي كان ينطبق على القبائل العربية في المناطق الوسطى والشمالية ، فانه لم يكن كذلك فى الاقاليم الجنوبية حيث حققت تقدما عاليا فى الاستقرار وعاشت ضمن

نظام حضارى زراعى تجارى متقدم • ولكن على الرغم من هذا الاختـــلاف في اسلوب العيش الحضارى ، الا انها كانت جميعا مؤتلفة في قيمها ، وذلك نتيجة للاتصال الثقافى والديني والاجتماعي بينها ، والذى يعكس بدوره على المفاهيم السياسية ايضا •

لقد كانت قساوة الطبيعة ان اضطرت العربى القبلى الى الانتقال الى الاجزاء التي توفر الغذاء له والكلأ لماشيته بصورة افضل •• وقد كان هذا الانتقـال يتم في مواسم معينة • ومن هنا كانت هذه الظاهرة ـ ظاهرة الانتقال ـ تمثل احدى مقومات مجتمع القبيلة ايضا •

وربما كانت لهذه الظروف الطبيعية والاجتماعية الاثر في ان تتجه القبيلة الى الغزو والحرب الذى كان يعد فى زمانه اسلوبا من اساليب التفاخـــر بين القبائل ، وضربا من ضروب سيطرتها على غيرها • ولقد سببت ظاهرة الغزو والحرب هذه الى تحالف القبائل الضعيفة واتحادها امام القبائل القوية • على ان هذا التحالف كان ايضا عرضة للتغير بينها تبعا لتغير ظروف القبائل نفسها : فأما ان يطول او ان يقصر ، او قد ينفصم عرى التحالف ، وينتهى بتحالف مضاد[١] •

ومع ان حياة القبائل العربية كانت تتخللها الغزوات والحروب ، الا انه كان يعلو عليها قيم خلقية ـ اجتماعية تخضع لها كل حياتها • وهذه القيم الخلقيـة والاجتماعية التي بنتها التقاليد العربية عبر السنين ـ كانت تضم من بين ما تضم الوفاء وتقدير الوعد والشرف وحسن الجوار والاريحية وغيرها[٢] • وكمـا

---

(١) انظر احمد امين ، فجر الاسلام ، ص ٩ •

(٢) للرجوع الى التفاصيل الاخرى ، انظر جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامي ، ج ٤ ، صص ٣٤ـ٣٨ • يقول جرجي زيدان بشأن الجوار « ومن قبيـــل الوفـــاء بالعهد وحفظ الذمام ايضا ، فان البـــدوى يحـــافظ على جاره محافظته على نفسه • والمقصود بالجوار في الاصل ان يحافظ الرجل على جاره القريب ، وهو من قبيل التعاون الطبيعي حتى قيل « جارك القريب ولا اخوك البعيد » • ص ٣٥ • اما بشأن الوفاء فهو يقول « وترى الوفاء مطبوعا في اقوال اهل البادية واشعارهم وامثالهم ، ويتجلى في عاداتهم واخلاقهم وفي سائر اعمالهم وهو فيهم سجية وفي سواهم صناعة وتكلف » • ص ٣٥ •

وصفها احد المفكرين العرب[1] بانهــا تــدور حــول مثــل اعــلى يتركز حول ما سماه « بالمروءة » • فالمروءة التى تغنى بها العرب فى شعره ونثره ورواها في اسماره ، وتفاخر بها في حروبه ، ليس من اسهل تحديد حــدوها ، ولا يمكن النظر اليها الا بصورتها العامة •

فمن بين ما تعنيه المروءة في الحياة العامة ، محاسبة النفس ازاء الاخرين ، ورفضها الخروج فى السلوك عن كل ما يمكن ان يسمى بالانصاف • ثم هــى المروءة فى الحرب وحسن معاملة المغلوب[2] • ومن مظاهر المروءة ايضــا ان يكون المرء كريما مستجيبا ومغيثا للبائس والفقير •

وبجانب ما تقدم ، تأتي ظاهرة اخرى فى مقومات مجتمع القبيلة العربيــة قبل الاسلام ايضا وتلك هي ظاهرة الولاء للجماعة • وتتمثل هذه الظاهرة فى ولاء الفرد العام لقبيلته ومناصرة اخيه ظالما او مظلوما • ولا يقتصر هذا الولاء على نصرة ابن القبيلة لاخيه من قبيلته ، وانما يذهب الى أبعد من ذلك فيأخذ لثأر أخيه الذى قتل من اجلها • وهذا الارتباط المباشر من قبــل الافراد بقبائلهم مــا هو الا مظهر من مقومات المجتمع القبلي العربى قبل الاسلام ، والذى عرف بالعصبية القبلية[3] •

---

(1) انظر احمد امين ، فجر الاسلام ، ص ١٠ •

(2) لقد تكونت بمرور الزمن ، تقاليد عربية بشأن الحروب بين القبائل وكيفية قيامها ومعاملة الاسرى • وكانت هذه التقاليد « قائمة على مبادىء اخلاقية هي مبادىء الشرف والمروءة • وكانت من اهم المصادر التي كونت قوانين السلم والحرب في الاسلام » ، فيما بعد • « انظر د• صالح العلي : محاضرات في تاريخ العرب ، ج ١ ، ص ١٣٩ •

(3) يقول المستشرق الكبير بروكلمان في كتــابه ، تاريخ الشعوب الاسلامية ، ح ١ (تعريب د • نبيه امين فارس ومنير بعلبكي) : ص ١٦ « ان البدوى كائن فردي النزعة مفرط الانانية قبل كل شيء » • ثم يقول ايضــا ان جميع الافراد « متساوون ضمن اطار القبيلة ، في الحقــوق والواجبات التي تنبثق عن العصبية الدموية ، فالبدوي ملزم بان ينصر اخاه في الملمات ، وليس له ان يتنازل ان هو ظالم او مظلوم » • ونحن اذ نتفق معه في الشق الثــاني من تحليله ، الا اننا لا نتفق معه تماما في الشق الاول اذ كيف يكون البدوي اناني لنفسه وللجماعة في وقت واحد ؟

اما روح المشورة وتبادل الرأي بين رجال القوم ـ والتى سبق وان شرحنا جانبا منها فى الصفحات السابقة ـ فى القبيلة ، فهي ظاهرة بارزة فى حياة القبيلة. فقد كان لقبيلة قريش مثلا داراً للشورى هي دار الندوة ، ولا شك ان مثل هذه الروح الجماعية في النظر الى مصلحة القبيلة كان لها الاثر الكبير في منع قيام الاستئثار بالرأي ، من جهة ، والى تغليب رأى الجماعة من جهة اخرى .

وثمة ظاهرة اخرى في مقومات المجتمع القبلي العربي الا وهي ظاهرة اللجوء الى التحكيم عند ظهور الخلاف بين الافراد والقبائل على السواء . ويقول المستشرق بروكلمان في هذا الصدد ان « الخلافات التي قد تنشب بين اعضاء القبيلة الواحدة على ملكية شيء ما ، تسوى في المجالس اليومية . اما حين ينشب الخلاف بين افراد ينتسبون الى قبائل مختلفة فيلجأ المختصمون الى رجل مشهود له بالتعقل والحكمة ، او الى امرأة تمت لها هاتان الميزتان ، وكثيرا ما يكون الحكم في هذه الحال كاهنا او عرافا . ولكن حكم الحكم لا يكون ملزما للمختصمين الا اذا ارتضاه الفريقان ، او حتمه تفوق احدهما على الاخر في قوته وبأسه »[1] . والملاحظ ان اللجوء الى التحكيم بحد ذاته يعبر عن نظام سائد في المجتمع . اضف الى ذلك ان صفة الالزام عند قبول الحكم من قبل الفريقين المتخاصمين ، يعبر عن دقة هذا التنظيم . وغني عن البيان ان التحكيم وفق هذا النوع من التنظيم لا يزال متبعا في وقتنا الحاضر .

واذا كانت البيئة الطبيعية قد دفعت العربي الانتقال من مكان لاخر ، فان البيئة الاجتماعية وما فيها من قيم خلقية سائدة في المجتمع العربي قبل الاسلام ، كالتأكيد على المروءة والشرف وتقدير الوعد ، قد دفعته الى التعامل بنجاح مع غيره من الامم ومهدت له « الطريق لتجارة واسعة منظمة ؟ [فلقد] كان كثير من القبائل يحمون القوافل من تعدي قبائل اخرى في نظير جُعْل يأخذونه وكثيرا ما

(١) انظر كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الاسلامية : « العرب والامبراطورية العربية » ج ١ ، ص ٥٣ .

يردون الجعل اذا عدا عادٍ على قافلة فلم يستطيعوا رده ، وزاد في نجاحها علمهم بالصحراء وسبلها ، ومواضع الامن والخوف فيها ، وقدرتهم على تحمل القيظ وعناء السير[1] • ومن اشهر هذه القبائل ، القبائل اليمنية ، وقبائل الحجاز التي كان لها الهيمنة على مقدرات التجارة بين اليمن وحضرموت والهند والشام ومصر •

ومما تقدم يمكن القول ان العربي لم يكن منعزلا عن الامم الاخرى منذ اقدم ايام حياته • وهذه ظاهرة يمكن القول عنها لا كونها احدى مقومات حياة المجتمع العربي القبلي ـ الاقليمي القديم وحسب ، وانما كان لها الانعكاس في بناء شخصيته وحضارته التي قدر لها ان تكون فيما بعد حضارة عالمية •

واذا كان ما تقدم قد مكننا من التعرف على المقومات التي قام عليها المجتمع العربي القديم ، فان الذي بقي امامنا هو استخلاص المثل السياسية العليا منها •

المثل السياسية العليا :

يتبين لدارس المجتمع العربي القبلي ـ قبل الاسلام ان المثل السياسية العليا ذات صلة وثيقة بمقوماته من جهة ، وانها تمثل بحد ذاتها جانبا من جوانب حياة المجتمع ، الا وهو الجانب السياسى من جهة اخرى •

فما هي هذه المثل السياسية العليا في المجتمع القبلي الاقليمي العربى قبل الاسلام اذن ؟

العصبية السياسية :

واول هذه المثل السياسية التي يلحظها دارس المجتمع القبلي العربي قبل الاسلام هي العصبية[2] • ولتفهم المعنى السياسى للعصبية ، من الضروري القول

---

(١) انظر احمد امين ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣ •

(٢) انظر كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ، ترجمة نبيه امين فارس ومنير بعلبكي ، ص ٢٢ ؛ انظر كذلك بحث العصبية في مقدمة ابن خلدون ص ١٠٨ وما بعدها •

اولا ، ان رابطة الدم في العائلة قد توسعت الى العشيرة فالفخذ فالبطن فالقبيلة . وهذه الربطة ، كانت الدافع الاول في تكوين الشعور « بالولاء » للقبيلة الواحدة عند افرادها[1] . الا ان هذا الشعور بالولاء قد عمل من جانبه ايضا على تحديد حدود المجتمع السياسى بالقبيلة . فهذا الشعور والولاء او العصبية الى القبيلـــة عند الافراد ، قد خلق مثلا سياسيا اعلى وذلك هو ان الدولة القبلية هي الدولة المثلى[2] . وماذا يعني هذا ؟ انه يعنى ان ذهن العربي القبلي قبل الاسلام بوجه عام لم يستطع ان يأتي بقاعدة سياسية تتعدى تكوين مجتمع سياسى صغير . وهذا المجتمع السياسى الصغير ما هو الا صورة مجزأة لمجتمع العرب الكبير الذى ربطته التقاليد والعادات واللغة المشتركة . ولم يكتب لهذا المجتمع المجزء بدول قبلية عديدة في الشمال ودول اقليمية في الجنوب ان يلتئم في صورة سياسية او بالاحرى بدولة موحدة الا بعد الاسلام ، كما سنرى .

النزعة الى الحرية السياسية :

والى جانب العصبية السياسية تأتي نزعة العربي الى الحرية السياسية . وربما كان مبعث هذا الشعور عند العربي ظروف بيئته الطبيعية والاجتماعـــية[3] التي

---

(١) انظر د. جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ١ : القسم السياسى مصدر سبق ذكره . يقول د. جواد علي في ج ١ من كتابه ص ٣٦٥-٣٦٦ : « ... ويبقى الفرد متمتعا بعطف قبيلته عليه ، وبحمايتها له ما دام قائمـــا بواجباته المترتبة عليه ، شاعرا بعظم التبعة . فاذا اقترف جرما ، او قام بعمل ينافي شرفه او شرف قبيلته فقد حماية قبيلته له ، وهام على وجهـــه طريدا » يلتمس مجاورة رجل من قبيلة اخرى او قبيلة بعيدة . وتكون هذه الفترة من حياة الانسان شر فترة تمر في حياته » .

(٢) انظر فرانس ستولمن (Franz Stuhlman) في كتابه (Der Kampt Um Arabien Hambusy) ص ٥ ، حيث يقول « ان الحياة الصحراوية التي طبعت اصحابها بطابع الافراط في حب الحرية والفردية ، قد اثرت كثيرا في الحياة السياسية والتفكير السياسي في بلاد العرب فاقتصرت كـل الفعاليات السياسية على فعاليات القبيلة ... » اقتبسه د. جواد علي ، نفس المصدر ، ص ٣٧١ .

(٣) انظر احمد امين ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٤ .

ربت فيه الشعور بالكرامة والاعتزاز بها واعتبارها شيئاً مرتبطا بولائه لعشيرته وقبيلته • فالعربي القبلي ، كان يرى ان حريته وكرامته شيء لابد من توفرها في حياته الاجتماعية والسياسية • وكان يعتبر ان دفاع قبيلته عنه وعن شرفه وكرامته وعرضه واجب على القبيلة والعشيرة التي ينتمي لها • ذلك لانه منها وهي منه ، وانها ، اى العشيرة ومن ثم القبيلة ، التي لا تحمي شرفه وعرضه الذي هو شرفها وعرضها ، هي قبيلة لا تستحق الولاء • وخير له هجرها والغضب عليها • ومن هنا كانت الحرية والولاء شيئان مرتبطان اشد الارتباط بحياته • فالعربي يثور على كل سلطة تحاول ان تحد من حريته[١] ، ولكنه من جهة اخرى ، فانه يعمل مع السلطة حين يقتنع انها تسعى حقا من اجل ضمان حريته الشخصية ومساواته مع ابنائها الاخرين[٢] • وانه يشعر بالولاء لها والدفاع عن حياضها مقابل ذلك • وهذ هو السر في ارتباط ابن القبيلة بقبيلته التي يرى فيها الحامي لحريته ولكرامته وشرفه وعرضه • فهو يطيعها لهذه الاسباب ، لا كما جاء في رأي لامانس الذي صعب عليه التوفيق بين حرية العربي الشخصية وطاعته لقبيلته[٣] • ولقد وقع احمد امين في الخطأ نفسه حين قال عن العربي القبلي قبل الاسلام « اما ناحيتهم الخلقية فميل الى حرية قل ان يحدها حد ، ولكن الذي فهموه

---

(١) مع اننا نتفق مع رأي لامانس في جانب ثورة العربي على السلطة التي تحاول ان تحد من حريته ، الا اننا لا نتفق مع ما توصل اليه من عدم خضوعه للسلطة • انظر آراء المستشرق لامانس ، المقتبسة في كتاب احمد امين مصدر سبق ذكره ، ص ٣٤ •

(٢) احمد امين ، المصدر السابق ، ص ٣٨ •

(٣) يقول لامانس في هذا الصدد : « •• ويبلغ حب العربي لحريته مبلغا كبيرا ، حتى اذا ما حاولت ان تحدها او تنقص من اطرافها هاج كانه وحش في قفص ، وثار ثورة جنونية لتحطيم اغلاله والعودة الى حريته ؛ ولكن العربي من ناحية اخرى مخلص مطيع لتقاليد قبيلته ••• » من دون ان يجد الصلة الواضحة بين بين هذين السلوكين • انظر احمد امين ، فجر الاسلام ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٤ •

هي الحـــرية الشخصية لا الاجتمـــاعية »[1] . فلو كان الامـــر بهـــذا الاطلاق ، فكيف نفسر اذن طاعة العربي لقبيلته ؟ والحقيقة ان طاعة العربي لقبيلته هي لون من الوان الانسجام والتكامل بين الحرية الشخصية والحرية الاجتماعية. وقد اكد هذا الرأي جواد علي بقوله « والعربي مجبول على الحرية ، وهو لا يطيق الخضوع لاحد سوى قبيلته على ان لا يؤثر ذلك في حريته الشخصية »[2]. وقد اعجب المؤرخون اليونان والرومان من امثال « هيرودتس » « بحب العـرب للحرية »[3] ، ورأوا في ذلك سببا قويا لمقاومتهم للاستبداد ، « فذكروا انهم كانوا الشعب الوحيد من بين الشعوب الاسيوية الذي لم يتمكن ملـــوك الفرس من استعبادهم »[4] . ولقد وفق جواد علي في الربط بين الحرية الشخصية والحرية الاجتماعية ، موضحا ان حدود الحرية الاجتماعية قد اقتصـــرت على القبيلـة فقط[5] . وهـــذا ما منـع من التحـــام القبائـل بعضهـــا ببعض وتكوينهـا لمجتمع كبير واحد . وظلت هذه القبائل على هذه الحال الى ان جاء الاســـلام فوحدها في امة واحدة .

النزعة الى الحق والعدل :

والممعن في حياة العربي القبيلي قبل الاسلام ، يجد انه كانت تسوده في حياته

---

(١) الاستاذ احمد امين ، المصدر السابق ، ص ٣٤ .

(٢) للرجوع الى التفاصيل الاخرى انظر د. جـواد علي ، تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ١ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٧٠ وما بعدها . يقول د. جواد على من بين ما يقول في هذا الصدد « والعربي من هذه الناحية شديد التعلق بالحرية ، والاعرابي يشعر ، وهو في الحضر بين سكان القرى او المدن ، انه في سجن لا يطاق لكثرة القيود التي تقتضيها عادات المتحضرين ، ويسعى للعودة الى وطنه حيث ينطلق حرا كما يشاء . والقبائل تشعر هذا الشعور نفسه ، فهي تعيش متمتعة باعظم قسط من الحرية ، لا تضحي بهـــا الا لمقتضيات المحافظة على الحياة حيث ترتبط بواجبات التحالف مع القبائل الاخرى للدفاع عن النفس وتأمين ضروريات الحياة » .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه .

قيما اجتماعية ـ سياسية معينة ، عكست في الاغلب بيئته الطبيعية التي عاش فيها وعكست عاداته الاجتماعية التي توارثها • وليس في هذا غرابة • ذلك ان لكل مجموعة بشرية طبائعها وطرازا لحياتها وتقاليد تكونت لديها عبر السنين والاجيال•

والواقع ان العربي القبلي لم تكن سجاياه كلها سجايا حسنة ، ولكنه شأنه ، شأن كل مخلوق له سجايا حسنة واخرى سيئة • ومع ان العربي القبلي كان قد تحلي ببعض الصفات والقيم السيئة التي اوردهـا بعض المفكـرين[1] ، من المستشرقين خاصة ، كالنزوع الى الحرية المفرطة ، والغزو ، والحروب المتكررة بين القبائل ، الا ان هناك من المحاسن الكثيرة ما كان قد غطى على تلك المثالب • والمهم ان نعلم ان المفكرين المعتدلين من امثال احمد امين وغيره ، مع اعترافهم ببعض مثالب العربي قبل الاسلام ، الا انهم اشادوا في نفس الوقت الى المبالغة الزائـدة فيها من قبل البعض من جهة ، وسوء الفهم عند البعض الاخر من المفكرين من جهة ثانية ، والتناقض عند البعض الاخر ، من جهة ثالثة[2] • وهذا ليس معنـاه ان ليس للعرب مثالب • على العكس فان العرب ، كما اسلفنا ، لهم مثالب ، ولكن المهم ان نعلم ان لهم محاسنا تطغي على مثالبهم وذلك عند وضع جميـع مفاهيمهم وقيمهم في الميزان • ومن هنا كان الخطأ ، كل الخطأ في نفي كل مثلبة عن العرب[3] • والمهم بالنسبة لموضوعنا الان الوقوف على قيم العربي القبلي ومثله السياسية •

---

(١) راجع احمد امين في مناقشته لاراء المفكرين عن العربى قبل الاسلام في كتابه فجر الاسلام ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٤ وما بعدها •

(٢) يقول ابن خلدون في مقـدمته ص ١٣٥ ان العرب « اهـل انتهاب وعبث » • ويرد عليه احمد امين بقوله « وقد ناقض ابن خلدون نفسه ، اذ يقرر في موضع آخر من مقدمته ما يفهم منه استعداد العربى بطبيعته للتحضر »، مشيرا الى قول ابن خلدون ان العرب « تطوروا بطور الحضارة » • المصـدر السابق ، ص ٣٦ •

(٣) يقول الالوسى في بلوغ الارب « ان العرب لما كانوا اتم الناس عقـولا واحلاما ، واقرهم افهاما ، استتبع ذلك لهم كل فضيلة ، واورثهم كل منقبة جليلة » • ج ١ ، ص ١٤٤ •

ومهما يكن فقد كان للعربي القبلي الاقليمي قبل الاسلام ، من القيم والمثل الاجتماعية والسياسية الحسنة ما يستحق كل اشارة •

ومن اهم هذه المثل الاجتماعية والسياسية نزعة العربي الى الحق واذعانه له اولا وقبل كل شيء • فيقول العلامة ابن خلدون في معرض وصفه لسجايا العرب ومثلهم العليا « وهم ••• اسرع الناس قبولا للحق والهدي ، لسلامة طباعهم من عوج الملكات ، وبراءتها من ذميم الاخلاق ••• »[1] وعند اجراء تحليل لما جاء به العلامة ابن خلدون نجد ان طبيعة العربي عامة وطبيعة عقليته بالذات تتمثل فى انها اولا عقلية تقوم على الأستقامة وعدم المغالطة • اذ ما سلامة الطبع الا تعبير للاستقامة وعدم النزوع الى المخاتلة واللف والدوران وعدم المغالطة بالذات • وقد كونت هذه الطبيعة في التفكير قاعدة خلقية اساسية في توجيه سلوك العربي الى سلوك يقوم على الفضيلة ويحتقر كل سلوك يقوم على الرذيلة • فطبع العربي ، اذن ، كما يراه ابن خلدون ، سليم خير ، وهذه السلامة وهذا الخير هو ما جعله سريعا في قبول الحق والاذعان له •

وعند ترجمة هذه الاقوال الى معانيها الاجتماعية والسياسية ، فان بالامكان القول ان البيئة الاجتماعيه التي عاش وترعرع فيها العربي القديم هى بيئة اجتماعية تقوم بالاساس على قيم اجتماعية تستهجن الرذيلة وتقدر الفضيلة • ولما كان العربي قد تأثر بالمحيط الاجتماعى وقيّمه ، لذا وجدناه وقد تشرب بسلامة الطباع • وسلامة الطباع هذه هى التى جعلته يميل الى الحق ويذعن اليه في علاقاته الاجتماعية مع الافراد الآخرين من ابناء بيئته الاجتماعية • واذن فان الميل الى الحق والاذعان له يمكن ان يكون مثلا اعلى عند العربي •

واذا كان ما تقدم يوضح لنا المعاني الاجتماعية ، فان المعاني السياسية لها لابد وان تنسجم مع نفس المفهوم الاجتماعي العام ، طالما ان السياسة تمثل جانبا معينا من حياة المجتمع الواحد • وبتوضيح اكثر ، فان بيئة اجتماعية كهذه التي لا تسمح

---

(١) المقدمة ، ص ١٢٧ •

لابناءها الا طريق الاستقامة والاعتراف بالحق ، لا ترضى في ان تقوم العلاقة السياسية بين الراعي والرعية على غير الطريق السليم او المستقيم • وهذه الطريق المستقيم ان هي الا طريق الحق • طريق يستوجب في الراعي الحق ان يتحلى بالفضيلة والمروءة والشهامة وخدمة الرعية بروح حقة تقوم على احلال المساواة بين افراد المجتمع السياسي القبلي ، وهي بهذا تطمئن كرامة الافراد جميعا وحقهم المتساوي في المشاركة في بناء المجتمع السياسي • وهي من جهة اخرى تستهجن كل عمل ، سواء أكان من جانب الراعي او الرعية ينحو نحو الظلم •

ومن هنا اصبحت هذه القيم مثلا سياسية عليا عند العربي القبلي ـ الاقليمي قبل الاسلام • ومن هنا كان العربي مرهف الحس والشعور في ان الخروج عنها يتطلب منه الثورة عليها طالما انه يقرنها بكرامته الشخصية ، وحقه في الحرية والحياة القائمة على المساواة • ومن هنا ايضا كانت الزعامة السياسية تستقر في أفضل[١] الناس واقواهم خلقا وتمسكا في احقاق الحق لكل مظلوم • حتى اذا ما توفر ذلك اطاع الافراد زعماءهم مختارين لا مكرهين •

المثل الاعلى في القيادة :

واما السلطة في مثل العربي القبلي العليا قبل الاسلام فانها تلك القيادة التي تقوم لتعكس المثل الاعلى لرجل القبيلة عنده • فهو يرى في هذا المثل الاعلى المحافظة على قيم القبيلة في الشهامة والشجاعة والمروءة والتعاطف واحقاق الحق وانصاف المظلوم •

والذي يبدو من هذا ان القيادة في مثل العربي القبلي قبل الاسلام هي قيادة معبرة عن قيمه الاجتماعية وفلسفته في الحياة • ومن هنا نفهم ان القيادة

---

(١) يؤكد الاستاذ محمد كرد علي ، في كتابه الاسلام والحضارة العربية في ان قبيلة قريش لم تشتهر بين اقرانها الا بضربها المثل الطيب في التعامل الاجتماعي والسياسي مع القبائل الاخرى • فهو يقول في معرض وصف نوعية قيادتها وعلاقاته مع الغير « ان اهم الاعمال التي فيها قيام مجتمعهم قد احيل النظر فيه الى افذاذ من بطون معروفة ، فكان من ذلك نظام جمهورية صغرى تولى زمامها امثل الناس » ص ٣٩ •

التي ترتضيها القيم القبلية العربية هي قيادة غير آمرة بأي حال من الاحوال[١]. ذلك لان القيادة الامرة هي صورة من صور الظلم لا العدل والحق ، والعربي بطبعه يأبى الظلم ويثور عليه ، لان ذلك يتعارض مع قيم مجتمعه التي تدعو الى اقامة العدل والحق . ثم ان القيادة الامرة من جهة اخرى ، توحي له الاهانة لشخصه والتقليل من كرامته ، وهذا ما لا يرتضيه ، لان الكرامة الشخصية ، اساس يجب ان تقوم عليه حياته في علاقته مع اسرته وعشيرته وقبيلته وحتى في عمله . ومن الطريف في هذا الباب ، ان العربي كان يحتقر بعض الاعمال ، لا لسبب سوى انها تجلب المهانة الى شخصه وتتعارض مع كرامته .

وحينما يسير الباحث في تحليل المثل الاعلى في القيادة اكثر فاكثر يجد انها تتمثل في خدمة الجماعة ، بحيث يصدق عليها المثل العربي السائد « خادم القوم سيدهم » . ومن هنا كانت المثل السياسية العربية القبلية في القيادة قيادة لا تقوم على الامتيازات ابدا . ذلك ان اى امتياز يمارسه القائد على قبيلته يعنى عدم المساواة وبالتالى اقرار قيام الطبقات . وفي الحقيقة ان العربي لا يقر مبدأ عدم الامتيازات للقيادة او للطبقة وحسب ، وانما هو يثور على كل قيادة تريد ان تفرض نفسها بالقوة وتضع لنفسها امتيازات على الاخرين[٢] . وبهذا المعنى فان القائد في المفاهيم العربية القبلية هو فرد من افراد القبيلة ، ولا اكثر من ذلك . الا ان هذا الفرد ليس بفرد ضعيف ، وانما هو فرد شجاع وهو اول من يلبي دعوة الدفاع عن قيم قبيلته ويضحي بالنفس والنفيس من اجلها ، وهو حكيم في تصرفاته ، قد اكسبته السنون الطوال هذه الحكمة ، وهو فوق كل ذلك ، فان ما يميزه عن غيره من الافراد هي الواجبات والمسؤوليات التي يتحملها في خدمة قبيلته وافرادها[٣] .

---

(١) انظر د. فودة ، ص ٢٥٨ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٥٨ .
(٣) انظر ، بروكلمان ، مصدر سبق ذكره ، جـ ١ ، ص ١١٧ .

نظرية ونظام الدولة القبلية

طبيعة نظرية ونظام الدولة القبلية :

قبل البحث في تفاصيل الموضوع ، من الضروري القول ان نظام الدولة القبلية ان هو الا التجسيد الفعلي لنظريتها وان كليهما انعكاس للعقلية العربية ، ولطبيعة هذه العقلية بالذات • واذا ما نظرنا الى الموضوع بعمق اكثر نجد ان نظام الدولة القبيلة يمثل التجسيد السياسى للنظام الاجتماعي الذى قام عليه مجتمع اقبيلة • فهذا النظام الاجتماعي هو الذي خلق مجتمعا قبليا عربيا قائما على العصبية القبلية ، وهو الذي خلق كلا من نظرية ونظام دولة القبيلة التي تحددت بحدوده • والواقع ان هذا النظام الاجتماعي قد بدا جليا في دولة القبيلة سواء أكان ذلك في نظام رياستها أم في مجلس شورتها أم في اساليب تعاملها مع آبناءها أو غيرها من القبائل •

والمهم ان نعلم مما تقدم ، ان النظام الاجتماعى الذي خلق نظرية ونظام دولة القبيلة السياسى ، قد لعب الدور الكبير فى تحديد ولاء المواطن ـ لدولته القبلية • فالقبيلة التي هي امتداد خط دم العائلة والعشيرة قد حددت مفهوم خط الولاء لابناء القبيلة الفكري ، بمفهوم خط الدم • وبديهي ان مثل هذا المفهوم يجعل من وحدة الاقليم امرا تابعا لوحدة الدم •

واذا كان ما تقدم هو احد نتائج النظام الطبيعى والاجتماعى السائد عند القبيلة العربية ، فان هناك نتائج اخرى لا غنى عن ذكرها ، قد اوجدها هذا النظام ايضا • ومن اهم هذه النتائج المهمة الاخرى ، هي ان النظلم الاجتماعي القبلى قد خلق دولا عربية عديدة • وبمعنى آخر ان هذا النظام ـ قد عجز عن ضم العرب جميعا في دولة واحدة • والواقع ان هذا التعدد في الدول قد ظل كذلك الى ان جاءت الرسالة بمفاهيم جديدة تمكنت من جمع الدول المتعددة فى دولة عربية اسلامية واحدة •

والذى يجب الاشارة اليه بعد هذا التمهيد الخاص بطبيعة النظام القبلى ، هو الوقوف على مقوماته وطراز بنائه السياسى ٠

رئيس الدولة :

يرمز الى مدبر شؤون القبيلة بالرئيس او الشيخ او السيد[١]٠ فاما الرئيس فكان يقصد به القائد[٢] ٠ والذى يتضح من ذلك ، ان الرئيس هو اعلى شخصية سياسية واجتماعية فى دولة القبيلة ٠ وهذه الشخصية السياسية هى التى تتكلم باسم القبيلة في احوال السلم والحرب ٠ وربما كانت تسمية الرئيس بالقائد مشتقة من قيادته لقبيلته في حروبها وغزواتها مع غيرها من القبائل ٠

ورئيس الدولة صورة تقاليد دولة القبيلة ٠ فلقد لعبت هذه التقاليد الاجتماعية والتقاليد السياسية بالذات بمثابة الدستور الذي يسير بهديه مجتمع القبيلة السياسى ٠ فهي التى وضعت او على الاصح حددت الطريقة التى يأتى بها رئيس الدولة لتولي عمله ٠ ومع انه لم يكن هناك نظاما دقيقا ، كما هو الحال في الدساتير الحديثة ، الا ان الخطوط العريضة كانت من الوضوح بمكان بحيث حددت طريقة مجيء الرئيس بالانتخاب[٣] ٠ اي ان موافقة القبيلة ورضاها امر ضروري ٠ وتتم هذه الموافقة عن طريق اتفاق الرأي على فرد من افراد القبيلة ليكون رأسا او رئيسا عليها ٠ على ان هذا الاختيار او الانتخاب لا يكون مطلقا ، وان هناك اشتراطات

---

(١) راجع د٠ صالح العلي ٠ محاضرات في تاريخ العرب ، مصدر سبق ذكره ، يقول د٠ صالح العلي بصدد مصطلح الشيخ : « اما الشيخ فكان المقصود به عادة الكبير السن سواء ساد ام لم يسد » ٠ ص ١٣٥ ٠

(٢) المصدر نفسه ،

(٣) المصدر السابق ، ص١٣٦ ٠ يقول د٠ صالح العلي في هذا الصدد « واذا حدث وانتخب رجل بعد ابيه فان ذلك يكون عادة لما يتصف به الرئيس الجديد من مميزات تؤهله للمنصب ، لا بنوته للرئيس القديم » ٠ ثم يقول : « والواقع ان العرب لم تكن تفضل ان يخلف الابن اباه لما قد يجره ذلك من تقرير مبدأ الوراثة في الرئاسة وما قد يؤديه من تقييد حرية البدوى » ٠ انظر كذلك ابن خلدون في مقدمته في هذا الموضوع ، صص ١٣٠ـ١٣١ ؛ وانظر ايضا الاغاني ، جـ ١٧ ، ص ١٠٦ ٠

فرضها دستور القبيلة . وتأتى في مقدمة هذه الاشتراطات مركز ذلك الفرد الاجتماعي بحيث تتمثل فيه قناعة القبيلة بان هذا الفرد هو اجدرهم لياقة لتولي اعباء ادارة شؤوون القبيلة بمعاونة مجلسها . اى انه الشخص الاجدر بكسب الاحترام الشخصي[1] ، لدى افراد القبيلة . ومما يعمل على تحقيق هذا النوع من الاحترام عند افراد القبيلة هو ان يكون اكبرهم سنا . وكان يراد بهذا الشرط ان السنين الطويلة قد اكسبت صاحبها الخبرة الواسعة بشؤون وحاجات قبيلته. فهو اذن اجدر من يحافظ على تقاليدها ويذود عنها ويحقق امنها وكرامتها بين القبائل الاخرى .

وتتمثل هذه الخبرة الواسعة في صفات تميزه عن غيره . ومن هذه الصفات « الحنكة والتبصر في الامور والشجاعة والسخاء »[2] . فأما الحنكة فكان يراد بها الذكاء والمقدرة على تصريف شؤون القبيلة بجدارة ومهارة . واما الشجاعة فكانت تتطلب من القائد في اوقات الازمات والحروب في ان يقود افراد قبيلته في المعركة والوصول بها الى النصر . اما ما يخص التبصر في الامور فكان الغرض منه ان يتحلى القائد بالصبر والحلم وعدم التسرع ، وذلك حفاظا على مصلحة قبيلته . والملاحظ ايضا ان التقاليد العربية ، قد اضافت شرطا آخر في القيادة وذلك هو السخاء . وهذه سجية اصيلة فرضتها البيئة العربية التى امتازت بالقسوة والفقر، وفرضت معها الحاجة الى قائد تتمثل فيه صفة الابوة بحيث يضحي بكل غال ورخيص من اجل ابنائه .

واذا كان ما تقدم يمثل لنا الصفات والسجايا الواجب توفرها في القائد المختار ، فان هناك امورا اخرى تتطلب من هذا القائد .. وهذه الامور تتمثل في مسؤولياته تجاه قبيلته .

---

(١) انظر تاريخ الاسلام ، ج ١ ، د . حسن ابراهيم حسن ، ص ٥٢ .

(٢) د. جواد علي ، تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ١ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٧٢ .

وما يجب ان لا يخفى عن البال هو ان مسئوليات رئيس القبيلة تنطلق من مفهوم الواجبات اكثر منه الحقوق والامتيازات . وبعبارة ادق فان مسئوليات رئيس دولة القبيلة تفرض عليه واجبات الخدمة والتضحية من اجل قبيلته ، ودونما ان يكون له امتيازات او سلطات آمرة على قبيلته[١] . ومن ذلك مثلا ، الواجبات الملقاة على عاتقه في معاونة الضعفاء والمنكوبين وفي فتح بيته ليكون مضيفاً لكل من يفد اليه[٢] . ومن ذلك ايضا واجباته في فض المنازعات والحكم في الخلافات وتولي المفاوضات الدبلوماسية مع القبائل الاخرى وادارة المناقشات في مجلس القبيلة وقيادة القبيلة في الحرب[٣] .

وصفوة القول ، ان الواجبات التي مر ذكرها ، هي خدمات يؤديها الرئيس لقبيلته . والاكثر من ذلك ان هذه الخدمات التي يجب على الرئيس تأديتها لا يقابلها اية حقوق او امتيازات او سلطة . فهو لا يستطيع مثلا اصدار أي قرار بمفرده ، وانما عليه ان يحظى بتأييد الاكثرية الساحقة في مجلس قبيلته . فالقرار ، بعبارة اخرى ، هو قرار مجلس القبيلة ، وليس قرار الرئيس ، اذ لا يجوز له التصرف ، بالنظر لعدم تملكه سلطة قانونية يمنحها اياه قانون التقاليد . وحتى انه لا يستطيع ان يمنع احدا من الكلام او فرض رأيه على الاخرين . اضف الى ذلك ، ان الرئيس ليس لديه سلطة الزامية لتنفيذ اوامره . « فلم تكن له شرطة لتنفيذ اوامره او سجون يسجن بها من يعصيه »[٤] .

والسؤال الذي يفرض نفسه الان هو من اين يستمد الرئيس سلطته اذن ؟ في الحقيقة ان سلطة رئيس دولة القبيلة تنبثق من حيث الاساس لا من سلطة الزامية وانما سلطة اقناعية . فالرئيس في كل واجباته واعماله يتطلب منه ان يمتلك حجة الاقناع وشخصية نفاذه تستمد قوتها من السلطة الادبية . وبهذه

---

(١) انظر د. فودة ، ص ٢٦٠ ؛ انظر كذلك :
Reuben Levy: The Social Structure of Islam, Cambridge. 1965, p. 24

(٢) د. صالح العلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣٧ .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) المصدر نفسه .

الصورة فان الشيء الوحيد بيد رئيس دولة القبيلة عند اعلان قبيلته الحرب على قبيلة اخرى ، هو ليس اعلانه التجنيد الاجبارى[1] ، لعدم وجود سلطة او قانون تمكنه من هذا الاعلان ، وانما استخدامه نفوذه الادبي في حث ابناء القبيلة على التهيؤ للحرب ذودا عن مصالح القبيلة وليس أي شيء آخر .

مجلس الدولة القبيلة :

يمثل مجلس القبيلة في نظام الدولة القبلية العربية قبل الاسلام السلطة العليا التي ما فوقها سلطة . ويعود السبب في ذلك الى نظرة العربي قبل الاسلام ، او العقلية العربية قبل الاسلام التي رأت في ان قيام مجلس القبيلة يمنع رئيس القبيلة من اي استئثار بالسلطة . ذلك لان العرب ، وكما اسلفنا ، كانوا يرون في الاستئثار بالسلطة مهما كان نوعها انتهاكا لحريتهم وكرامتهم واهانة لاشخاصهم.

وبناء على ذلك فان مجلس القبيلة من الناحية النظرية هو الهيئة التي يمكن لها مشاركة رئيس القبيلة في تسيير شؤون القبيلة ، الا انه من الناحية العملية يعمل اكثر بكثير من ذلك . ففي هذا المجلس تتم المناقشات في شؤون القبيلة كافة . فهو الذي يبت في منازعاتها وحروبها وامنها ورخائها وفض المنازعات بين ابنائها وتنظيم حياتها . والاكثر من ذلك ان ما يراه مجلس القبيلة لا يمكن للرئيس مخالفته لانه وان كان له مسئولية ادارته ، الا انه ينظر اليه كفرد من افراده يأتمر بأوامره . والصفة التي تميزه عن غيره من الافراد ، هو انه ملزم بتطبيق او تنفيذ قراراته .

والواقع ان اعضاء مجلس القبيلة لا يأتون كيفما اتفق ، وانما هم اولئك الاشخاص البارزون في القبيلة ، ممن اشتهر بمركزه الاجتماعي وتضحيته وامانته وطول تجربته ومخالطته ، ومعرفته بدقائق شئون القبيلة . فهم الذين يتحدثون باسم القبيلة . وهؤلاء الاعضاء بكليتهم يمثلون عقل القبيلة وعصبها الحساس .

---

(١) المصدر السابق نفسه .

ومن هنا كانت مسؤوليات مجلس القبيلة ، بلغة العصر ، مسئوليات تشريعية • ومن هنا كان المجلس برلمان القبيلة • والمهم ان نعلم ان القانون الذي يسير المجلس يهديه ، هو دستور تقاليد القبيلة • ودستور تقاليد القبيلة هذا اذن ، هو الذي يجب ان يتخذ على ضوئه المجلس قراراته ومواقفه • هذا من جهة • ومن الجهة الاخرى ، فان المجلس حين يشرع قانونا فانه يصبح بمرور الزمن جزءا من تقاليد القبيلة ايضا • كما ان القرارات التي يتخذها هذا المجلس تجدر ملاحظتها وعدم مناقضتها طالما انها تتوفر فيها شروط المحافظة على أمن القبيلة وسعادتها • وفيما عدا ذلك ، فان عليه اتخاذ القرار او الموقف الذى يحفظ وحدة القبيلة وتماسكها وامنها •

ومن الجدير بالذكر ان قرارات مجلس القبيلة ، غالبا ما تتخذ باجماع الآراء • وكل ذلك تحاشيا من فتح ثغرة للخلاف بين كبار القوم ، وخاصة في المسائل الخطيرة كاعلان الحرب مثلا •ا اما في الاحوال الاعتيادية فانه يكفي اتفاق آراء اغلبية الاعضاء(١) ، وفي هذه الحالة ، على الاقلية ان تخضع لمشيئة الاكثرية •

والذي يمكن ان يستنتج من مجلس القبيلة في نظام دولة القبيلة السياسي ، هو ان اسلوب معالجة الحكم عند الدولة القبيلة العربية لم تكن بدائية كما يتصور البعض • ذلك ان هذا الاسلوب لايزال متبعا حتى في عصورنا الحديثة وفي احدث النظم السياسية المعاصرة • ثم ان العضوية في مجتمع سياسي صغير ، كالمجتمع القبلي ، لم تكن عضوية فرضتها المصالح • على العكس من ذلك • فان عضوية المجلس كانت محصورة بكبراء القوم وكفوئيهم ممن اشتهروا برجاحة العقل وبعد النظر • ومثل هذا شيء ترجو تحقيقه احدث النظم السياسية في العالم اليوم • والاكثر من ذلك ، فان اللجوء الى مشورة العقول المتعددة ، قد ابعدت نظام دولة القبيلة العربي عن التعسف والتمركز في السلطة والرأي• وهذا ما جعل هذا النظام ان يكون بعيدا عن التسلط والاستبداد •

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣٤ •

الفرد والمجتمع في الدولة القبلية :

ونقصد بالفرد والمجتمع في الدولة القبيلة العربية قبل الاسلام من حيث نوع العلاقة القائمة بين ابن القبيلة الفرد وبين مجتمعه السياسى ، هل هي علاقة قانونية ام سياسية ام انها غير ذلك . هذا من جهة . ومن الجهة الاخرى فاننا نجد ان السؤال الذي يمكن ان يثار هو مدى حرية الفرد في هذا النوع من المجتمعات السياسية ، وهل هي ذات حدود مطلقة لم حدود مقيدة ؟ ثم ماهو الوازع الذي تقوم عليه هذه الحدود ؟ وبعبارة اخرى كيف نوفق بين الافراد وبين واجباتهم تجاه مجتمعهم ، هل هناك تعارض بينهم ، او صدام ؟

والواقع ان الاجابات على الاسئلة المتقدمة لابد وان تقوم على تفهم الحقيقة وهي ان العربي القبلي ينظر الى علاقاته السياسية مع مجتمعه من زاويتين : الاولى ، حريته الشخصية والثانية ، حريته الاجتماعية . فاما من حيث حريته الشخصية ، فانه يرى نفسه مساويا لاي فرد آخر في القبيلة . وهو يعتز ببعض القيم ككرامته الشخصية واحترامه وحسن معاملته . انه ينظر الى الكرامة والاحترام والمساواة في المعاملة ، نظرة تقوم على الفكرة التي تقول ان هذه المسائل هي من صميم حقوقه ولايجوز لاحد ان يهينها او ان يعتدي عليها [1]. وكما اسلفنا في السابق ، ان اية اهانة تلحقه من جراء الاعتداء على اي من هذه المسائل ، تجعله يثور ويغضب ويرفض ويطالب باستعادتها سواء كان ذلك بوسائل اللين او الشدة .

والواقع ان العربي القبلي كان ينظر الى حريته الشخصية نظرة لا تنبثق من التزام سياسي او قانوني [2] وانما هو يرى انها تنبثق من التزام ادبي وخلقي . وبهذا الالتزام الادبي والخلقي ، ينطلق منه العربى لتفهم مجتمعه او بالاحرى قبيلته ، ويبني من خلاله علاقته معها . وبعبارة اخرى ، ان حريته الشخصية ،

(١) انظر R. Levy في كتابه The Social Structure of Islam, مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧٢ .

(٢) د. صالح العلي ، مصدر سبق ذكره ، محاضرات في تاريخ العرب ، ج ١ ، ص ١٣٣ .

لا يجوز له ان يغالى بها الى الحدود المتناهية طالما انه يشعر انه يرتبط بعائلة وبعشيرة وبقبيلة • وسبب عدم المغالاة في الحرية الشخصية يحدد فيه سلوكا منسجما مع حرية الجماعة او بتعبير آخر مع الحرية الاجتماعية •

والحقيقة ان الدافع الى كل هذا ـ اي الى الانسجام بين حريته الشخصية وحريته الاجتماعية ـ هو ان رابطة النسب والدم لا تنقطع عند حدود القبيلة • وهذه الرابطة ـ رابطة الدم او الاصل الواحد ، تفرض عليه واجبا اجتماعيا وخلقيا بحيث انه باختيار منه يرى ان عليه التضحية بشيء من حريته الشخصية[1] ـ عندما يستدعي الامر الى ذلك ـ في سبيل مجتمع قبيلته الذي علاقته معه تشكل صورة مكبرة لعلاقته مع عائلته • ومبعث هذه التضحية شعوره بمسؤوليته الخلقية تجاه الجماعة التي ينتمي اليها برباط الاصل الواحد والنسب الواحد • ومثل هذه المسؤولية والشعور تجعل منا ان نقول ان العربي القبلي هو فردي من حيث انه يتمسك بحقوقه الشخصية ومصالحه ، الا انه فردي في حدود : فهو فرد من جماعة ويشعر بمسؤولية تجاه هذه الجماعة[2] • وتتمثل هذه المسؤولية في روحه العالية تجاه جيرته واخوته ، وفي نجدتهم اذا ما اصيبوا بمكروه او اذى ، وفي تلبية نداء رئيس قبيلته للخوض في غمار الحرب والدفاع عن القبيلة حين يداهمها خطر • وهنا لابد من القول ثانية ان الدافع الى روح الاخوة والجوار والمسؤولية تجاه الجماعة هو دافع ذو صبغة اخلاقية[3] •

ومن هنا جاز لنا القول ان الفرد يشعر ان له وظيفة اجتماعية يشترك هو واخوانه فيها على قدم المساواة •

---

(١) انظر Levy ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧٢ •

(٢) يفسر بعض الكتاب من ان « الشعور بوحدة الفرد مع الجماعة » يمتد الى الحد الذى يدافع فيه الفرد عن اخوانه الاخرين سواء كانوا ظالمين او مظلومين • وبهذا يكون قد تحمل مسؤولية كبيرة جدا ؛ قد تعرضه لفقد حياته بسبب نصرة اخوانه حتى في حالة اعتدائهم على الغير • للرجوع الى التفاصيل انظر لامانس • مهد الاسلام ، قسم ٣ ، ص ٧٥ وما بعدها ؛ بشر فارس : مباحث عربية ، ص ٧٥ وما بعدها •

(٣) د• صالح العلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣٣ •

وما يمكن استخلاصه مما تقدم ان العلاقات السياسية بين الفرد والجماعة تنبثق من حريتين متداخلتين : الاولى حرية شخصية والثانية حرية اجتماعية • والجدير بالذكر ان الحرية الاجتماعية هي اوسع من الحرية الشخصية • وهي بعبارة اجرى ، هي حرية المجتمع : او قل حقوق المجتمع على الأفراد التي يتعاون في ادائها الافراد • وهذا الاداء يجعل من الحرية الاجتماعية واجبا على الافراد • وهكذا فان الشعور تجاه رابطة الاصل هو التزام خلقي من جانبين : جانب الدفاع من قبل الفرد عن جماعة ، وجانب الحماية من قبل الجماعة للفرد • ذلك لان وجود كليهما مرتبط برباط واحد ، والتزام خلقي واحد • ولان تواني الفرد عن دفاعه عن حقوق قبيلته لا يعرضه للخروج عن الجنب الخلقي من تقاليده وحسب ، وانما يعرض نفسه لفقدان الحماية من قبيلته ايضا • انه في الواقع ترابط يفرضه دوام بقاء القبيلة والفرد وان عدم التفريط به هو مبعث الشعور بالمسؤولية الخلقية •

الفكر العربي القديم : ما بعد الرسالة

مثل الرسالة الاسلامية السياسية العليا :

لقد كانت الرسالة الاسلامية ذات اثر كبير فى حياة العرب عامة ، وانها سببت لهم تحولا كبيرا في حياتهم السياسية خاصة •

فكما هو معلوم ان حياة العرب القبلية ـ الاقليمية قبل الاسلام كانت تسودها المنازعات ـ وكانت دول القبائل والاقاليم ـ وان كانت تقوم بينها محالفات وهدنة في اشهر معينة من السنة ، الا ان حياتها لم تخل من الغارات على بعضها البعض ، ومن الحروب • وليس من المبالغ فيه ان تلك الحروب كانت تقوم اكثر ما تقوم بناء على تعصب القبائل ضد بعضها البعض ، وذلك بفعل ارتباطها برباط الدم • وأول ما عملت عليه الرسالة الاسلامية هو نشرها فكرة السلام بين القبائل وبعبارة اخرى ان اول عمل قامت به الرسالة هو القضاء على المنازعات والغارات والحروب بين القبائل وحثها على التصالح فيما بينها ـ لان الصلح هو خير لها جميعا •

وبعبارة ادق ، فان فكرة المصالحة جاءت لتقول للقبائل ان الخلافات تعمل على قيام حياة قلقة وغير مستقرة • وان العمل على القضاء على الخلافات معناه القضاء على الحياة المقلقة التي تسود القبائل واستبدالها بحياة مستقرة آمنة لهم جميعا •

ولم يكن من السهل القضاء على الخلافات القائمة على العصبية في بداية الامر • ذلك ن مثل هذه الخلافات لا يمكن ان تزول ما دام الافق السياسي لابناء القبيلة قد تحدد بحدود العصبية القبلية • واذن فكان لابد من ازالة الحجة القائمة على الحدود القبلية بحجة اقوى تأثيرا واكثر اقناعا • ولقد جاءت هذه الحجة الاسلامية الجديدة بفكرة التآخي بين القبائل جميعا • ولا شك ان هذه الفكرة الجديدة كان لها تأثيرا كبيرا على حياة العرب السياسية والاجتماعية •

وكان هذا التأثير يتجلى في انها غيرت تفكير وافق العربي القبلي السياسي والاجتماعى • فبعد ان كان ضيقا ضمن المفهوم القبلى ـ الاقليمي ولا يتسع لاكثر من ابناء القبيلة الواحدة ، او ابناء الاقليم الواحد التي تتحد فيه عدة قبائل ، اصبح هذا الافق في معناه الاسلامي متسعا كل الاتساع بحيث شمل كل العرب ، وكل من آمن بالعقيدة الاسلامية بالذات[١] • ومن هنا اصبح العربي المسلم اخ للعربي المسلم الاخر ، على الرغم من انتمائهما الى قبيلتين مختلفتين • وطبيعي ان فكرة قوية كهذه ، تستند على قيم روحية وانسانية واقناعية ، كان لها ان تكسر الحدود القبلية المتعصبة • وكسر الحدود هذا عمل بالتالى على هدم الكيان القبلي السياسي الذى ساد الجزيرة قبل الاسلام •

على ان فكرة المؤاخاة التي جاءت بها الرسالة الاسلامية لم تكن لتكفي لتقويض دعائم النظام القبلي ـ الاقليمي وما حواه من تعصب ، الا لتأتي بفكرة قويمة اخرى ، تدعم الفكرة الاولى • ذلك ان فكرة التآلف والمؤاخاة تبقى رمزا نظريا لا يترك اثرا ملموسا الا اذا وضعت موضع التطبيق • ولا شك ان ذلك كن يحتاج الى مبدأ أو قاعدة تقوم بعملية دفع الفكرة هذه من من عالمها النظري الى عالمها التطبيقي • وقد جاءت الرسالة الاسلامية بهذا المبدأ الذى تمثل بالمساواة لا بين العربي والعربي وبين المسلم والمسلم وانما بين الانسان والانسان ايضا • ومعنى ذلك ان الناس يجب ان ينظر اليهم نظرة متساوية ، لا فرق بين اسود وابيض وغني وفقير وعربي وغير عربي • فالمؤمنون اخوة ، متساوون في حقوقهم • وان كان هناك تفاضلا بين الفرد والاخر ، فان هذا التفاضل لا يقوم بسبب العصبية او اللون او الجنس ، وانما هذا التفاضل يكون بالعمل الصالح • فخير الناس هو من كان مستقيما في عمله ، ومن كان مسؤولا يعلم ما له وما عليه ولا يعتدى على الاخرين • والاكثر من كل ذلك ان ما يفضل انسانا على انسان آخر ، هو مقدار عمله الصالح الذي ينفع به الاخرين : أي ينفع به مجتمعه واخوانه • فخير الناس انفعهم للناس •

(١) الريس ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٣٧ •

وعلى هذا الاسس جاءت الآيات الكريمات لتقول « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثي وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا .. ان اكرمكم عند الله اتقاكم .» وجاء الرسول (ص) ليؤكد بعد اتمامه الرسالة في حجة الوداع على هذه المساواة بين الناس وليقول « ايها الناس ان ربكم واحد وان اباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب » ان اكرمكم عند الله اتقاكم . وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لاحمر على ابيض ولا لأبيض على احمر فضل الا بالتقوى » وحسبنا ان نشير هنا الى ان مبدأ المساواة بين الانسان والانسان ومبدأ التفاضل على اساس العمل الصالح والخدمة للاخرن هو من المبادىء التي سبقت كل ما جاءت به النظريات الحديثة من افكار ، وهو يستحق منا كل اهتمام وتقدير .

ولعل ما عمل على الاسراع في تجسيد ما تقدم من افكار ووضعها موضع التطبيق هو ان الرسالة لم تترك البناء الاجتماعي الجديد من دون بناء سياسي جديد ايضا ، وظيفته السهر على حماية المثل والقيم الاجتماعية الجديدة . وقد تمثل هذا البناء السياسى الجديد في انه اقام دولة جديدة وقواعد تقوم عليها هذه الدولة الجديدة ونظامها السياسى . وكان لابد لهذه القواعد من ان تستند على اساس يقوم على كيان الحكم السياسى . اما اساس هذا الحكم الاسلامى الجديد فهو العدالة الاجتماعية . ووظيفة الدولة وفق ما جاءت به العدالة الاجتماعية قد تحددت في اخذ الحق من الظالم ونصرة المظلوم[1] .

والواقع ان قبول وانتشار فكرة العدالة القائمة على اخذ الحق من الظالم وانصاف المظلوم قد تمكنت من النجاح نتيجة ارتباطها بمفاهيم روحية سماوية تستمد قوتها من صلب الرسالة الاسلامية والايمان بها[2] . وقد كان من نتائجها خلق مواطنين ذوي معنوية عالية . وقد خدمت كل هذه الدولة فالتحم الايمان

---

(١) تؤكد الآية الكريمة (٤٢) من سورة الشورى على تحقيق الحق وابعاد الظلم ومحاسبة الظالمين بقولها « انما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق . اولئك لهم عذاب أليم » .

(٢) انظر الدورى ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦ .

بالرسالة مع الايمان بالدولة الناشرة والساهرة على الرسالة الاسلامية ومبادئها • ومن مظاهر هذا الالتحام ان التحمت التضحية من اجل العقيدة مع التضحية من اجل الدولة •

وليس ما تقدم فحسب ، فان الرسالة قد جاءت بدستور اسلامي اعلى يخضع له الحاكم والمحكوم • وتتجلى اهمية هذا الدستور الاسلامي الاعلى في كونه قد تضمن قيودا واضحة لا تستطيع الدولة ان تحيد عنها[1] • وبهذا الدستور الاعلى اصبح الحكم الاسلامي حكما مقيدا كما اسلفنا • ولا يسع الباحث في مقومات الدولة العربية الاسلامية الا وان يلتفت الى هذه الناحية البارزة التي اخذ رجال الفكر السياسي المحدثين يؤكدون عليها للتمييز بين الحكم المطلق وبين الحكم المقيد • وبهذه المفاهيم الانسانية المقيدة ، تصبح الدولة الاسلامية التي اسسها الرسول محمد (ص) صاحب الرسالة الاسلامية قد سبقت الدولة الحديثة في نشر مفاهيم الحكم المقيد للحفاظ على حرية الناس وأمنهم من تعسف الحاكمين •

ولم تكتف الرسالة الاسلامية في وضع نظام الحكم المقيد ، من دون ان ترسم له طريق تجسيده • ذلك ان نظام تقييد الحكم لا يكفيه ان يأتي بدستور تضمن احكامه صور التقييد لوحدها ، من دون ان تجد له جهازا للمراقبة • وتتمثل المراقبة هذه في ضرورة اخذ الحاكم او الراعي مشورة اهل العقل او كما اسمتهم الشريعة الاسلامية باهل الحل والعقد • وتتجلى وظيفة هؤلاء بالتنبه على موضع الزلل ومناقشة الامور السياسية وغيرها مناقشة تضمن كشف الحق والعدل والحقيقة • وفي كل هذا مراقبة للحاكم من اى تصرف فردى في تسيير دفة الحكم • ومع ان العرب قد مارسوا « الشورى » في ظل قانون تقاليدهم القبلي ــ الاقليمي في السابق الا ان الرسالة ، وان جاءت لتؤكد على الاستمرار في تطبيق مبدأ الشورى في الحكم ، فان تأكيدها كان يحمل صفة سماوية روحية

---

(١) الريس ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢١ •

أمرية في وجوب سير الحكم على هذا النمط ، والا فانه يخرج عن الرسالة ويصبح بخروجه هذا خروج عن اطاعة الله ورسوله[1] •

وفي الحقيقة فان المثل السياسية العليا التي جاءت بها الرسالة الاسلامية قد تركت نتائج ايجابية مهمة فى حياة العرب السياسة • واهم ناحية ايجابية اقامتها الرسالة هي انها وحدت العرب ، الذين ظلوا ينتمون الى دول متعددة ومبعثرة • نقول انها وحدت العرب سياسيا باقامة دولة واحدة وحكومة واحدة ودستور واحد • وبذلك فقد شعر العرب بكيانهم السياسى وكيانهم القومي الموحد لاول مرة فى تاريخهم •

وثمة ناحية ايجابية اخرى تركتها الرسالة الاسلامية الا وهى انها حملتهم ودولتهم الموحدة مسؤولية نشر المبادىء الاسلامية ـ السياسية منها وغير السياسية ـ والدفاع عنها • وهذه المسؤوليات كانت ولا شك مسؤوليات كبرى• فلقد رأت فى العرب ـ وهم الذين يؤلفون امة امتاز تاريخها باالنزعة الى الحق والعدل والفضيلة ـ انهم خير من ينشر القيم الاسلامية بأمانة • (كنتم خير أمة اخرجت للناس) • ولهذا اصبح العرب مادة الاسلام في التاريخ • وما يمكن قوله هنا هو ان العرب المسلمين الاوائل لو لم يتحملوا الرسالة الاسلامية بصورة صادقة ومنبثقة عن ايمان وتضحية ، ويتحملوا مهمة نشرها والدفاع عنها بامانة ايضا ، لاصبح تاريخ الاسلام والدولة العربية الاسلامية والحضارة العربية الاسلامية ذاتها ، غير التاريخ الذي عرفناه •

ولكل ما تقدم ، وبالنظر لعظم الافكار والنظريات التي جاءت بها الحضارة العربية الاسلامية ، فان من الضرورى الوقوف على هذه النظريات السياسية بشى من التفصيل • وهذا ما سنبحثه في الفصل التالي •

---

(١) بدت الشورى في اعلى مظاهرها التطبيقية في عقد التحكيم السياسى الذى جرى في صفين بين الامام علي ابن ابي طالب وبين معاوية بن ابي سفيان في ١٥ صفر سنة ٣٧هـ الموافق ٦٥٧ للميلاد ، فلقد كانت من اهم الاسباب التي دعت الامام علي (رض) الى الرجوع الى الشورى ، الامتثال الى اوامر الشريعة الاسلامية •

الفصل السادس

الابداع الفكرى

توطئـــة :

ان الحديث عن الابداع الفكري ينقلنا الى الحديث عن الامم عبر الازمان المختلفة • فلقد اثبت لناالتاريخ الانساني الطويل ان الامم التي ظهرت على مسرح التاريخ كانت تمثل احد نوعين : اما انها امم استطاعت ان تبنى لها فكرا عميقا وتقيم حضارة واسعة الانتشار فاصبحت على اثر ذلك امما مبدعة ، او انها أمم لم تستطع بافكارها ان تخرج عن بيئتها ، ولم تستطع ان تقيم حضارة وفكـرا مبدعا • وبعبارة ادق فان سبيل التقدم والابداع وان كان مفتوحا امام جميـــع الامم ، الا ان الذي يصل هذه الاهداف ينحصر في تلك الامم التي لها ارادة وتصميم • وان هذه الارادة يعمل على تكوينها عقلية الامة وظروفها الطبيعيـــة ونظمها الاجتماعية والاقتصادية • والشيء المهم فى هذا الباب هو ان هـــذه الامم التى تصل مستوى عال من الرقي هي امم مبدعة • وان هذا الابداع لا يتم الا بمراحل ، وبصورة تدريجية •

ولقد عكف العلماء فى الماضى والحاضر على دراسة هذه المراحل الفكرية التي تمر بها الامم ووجدوا[1] انها تتمثل في خمسة عصور رئيسية وان اختلفت فى سرعتها وبطئها • ويتمثل العصر الاول فى انه عصر سرعة التصديق واعتناق الخرافات • ثم يليه العصر الثاني الذي يطلق عليه عصر الشك ويتميز بالتحري• اما العصر الثالث فانه يتميز بتملك الامة لعقيدة ، ويطلق عليه بعصر العقيـــدة والايمان • ويلي ذلك ، العصر الرابع وهو عصر التعقل • ويتكامل ظهور عصر

(١) احمد امين ، ضحى الاسلام ، ج ٢ ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، ص ٤ •

العقل بعد تكامل العقيدة والايمان عند الامة • والسر في ذلك ان العقيدة تشكل القوة الدافعة للامة لاستخدام عقلها الذى يوصلها الى النبوغ والابداع ، خاصة اذا كانت العقيدة قائمة على اساس الاخذ بيد الامة وتحريكها الى الامام •

وقد تظل الامة ممتلكة لمعالم التقدم الحضاري والفكري ما دامت عقيدتها راسخة ، وما دام ابناؤها يملكون الفاعلية الدافعة • الا ان هذا التقدم ألحضارى والفكري ، يصاب ببطء في سيره ، متى تزعزعت اركان العقيدة عند ابنائها وهو ما يؤدي الى ضعف ارادة التصميم عندها • وهذا يتمثل في العصـــر الخامس والاخير وهو عصر الهرم والشيخوخة • الذي هو عصر التأخر والسبات •

وعندما تحاول تطبيق هذه المراحل على الامة العربية نجد ان الامـــة قد خضعت لها بصورة قلما حدثت لامم اخرى[1] وتتمثل هذه الصورة الخاصـــة بدخول العقيدة الاسلامية الى عقول وقلوب ابنائها ، التي قدر ان يكون لها شأن عظيم لا في تاريخ العرب حسب وانما فى تاريخ بني الانسان اجمع • والمهم ان نعلم ان العقيدة الاسلامية هي التي خلقت الارادة والعزم والتصميم الذى دفع بالعرب اشواطا بعيدة فى سلم الرقي والحضارة البشرية ، وهي التي نقلت الثقافة والفكر العربي الى المستوى العالمى •

وكل هذا بلا شك كان قد تم عن طريق التفتح الفكرى والنضوج العقلى الذي وصلته الامة العربية بزمن قصير اذا ما قيس بالازمان الذى مرت به الامم الاخرى •

ان هذا التفتح الفكرى هو الذى فتح في ظل المبادىء الاسلاميـــة ، باب تلاحم الفكر العربى مع الفكر غير العربي ، وهو الذي ادى في ظل الحضـــارة العربية الاسلامية ، الى الابداع الفكرى •

وفى صدد الحديث عن التلاحم الفكرى ، فان من المهم جدا ان لا نقع كما وقع بعض المفكرين في الخطأ الجسيم الذي يصور الفكر العربي الاسلامي بانه

(١) احمد امين ، المصدر السابق نفسه •

فكر يوناني كتب بأحرف عربية • او كما قال البعض الاخر انه فكر استمد قوته من الفكر والفلسفة الفارسية • فمثل هؤلاء ينكرون على الفكر العربي والثقافة العربية كل اصالة • ولقد نسي هؤلاء ان الفكر عامــة ، والفكـر السـياسي خاصة ، لا يمكن ان يخرج من دائرة النظام الطبيعي والاجتماعي والسياسي الذى ينشأ فيه • وعلى هذا النحو فلا يمكن انكار حقيقة تأثير البيئة الطبيعية العربية على فكر العرب وعلى قيمهم السياسية بالذات • كما لا يمكن انكار جوهـر النظام الاجتماعي العربي الذي قام على القيم العربية ، والتي تعود الى ما قبـل الاسلام بالاف السنين • ثم انه لابد من القول مرة بعد اخرى ان الدولة العربية الاسلامية التي تم في ظلالها التلاحم الفكري قد قامت وسط بيئة وقيادة وثقافـة عربية •• وانه عن طريق الخلفاء والقادة العرب جرى هذا التلاحم الفكـري الذى نحن بصدده • وان هؤلاء القادة ، كانوا يأتمرون باوامر الشريعة الاسلامية التي حددت بكل وضوح ان طلب العلم فريضة ، وان التعامل مع الغير يجب ان يتم بوحي من العدل والمساواة • وبهذه الروح انفتح الفكر العربي على غيره من الافكار • والواقع ان اول من بدأ بالوقوف على الفكر الاجنبي هم المتكلمون • فلقد وجد المتكلمون وهم يدافعون عن القيم التي جاء بها الاسلام ، ضرورة ردّ المناهضين له بنفس المنطق الذى جاؤا به • فاخذوا يتطلعون بالدرس والتمحيص لقواعد المنطق اليوناني واساليبه ، الذى تأثرت به اليهودية والمسيحية[1] • ومن هنا كان المتكلمون « اول من [تطلع] الى الفلسفة اليونانية في الاسلام • وكان المتكلمون حلقة الاتصال بين من سبقهم من المسلمين الذين وقفوا عند نصوص القرآن والحديث ، وبين من اتى بعدهم من فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد ، وكان موقفهم جديدا لانهم سلكوا غير طريق السلف ، وتعرضوا لمسائل كثيرة لم يتعرض لها من هو قبلهم[2] •

والشيء المهم الواضح بالنسبة لنا ، هو ان الفضل في كل هذا التلاحـم الفكري هو الاسلام ، الذي جعل الناس بنعمة الله اخوانا • هذا من ناحية ، ومن

(١) احمد امين ، ج ١ ، ضحى الاسلام ، ص ٤٠١ •
(٢) المصدر السابق ، ص ٤٠٢ •

ناحية اخرى ، فان المستعربين من الفرس ، لم يكونوا لينبغوا الا في ظل الثقافة العربية ، ولغتها التي كانت لغة المجتمع والدولة ولغة القرآن بالذات • ومن هنا كانت اللغة اقوى من اى رباط بين الناس ، بما في ذلك رباط النسب • فالفارسي الذى ترعرع في ظلال الثقافة العربية اصبح عربيا في تفكيره ولغته وعاداته • وان ما اثير من ان الفلسفة العربية هي فلسفة كتبت بحروف عربية ، لم يثرها الا ثلة من المتعصبين للتراث اليوناني او التراث الفارسي • حتى ان بعض المتعصبين قد بلغ به التعصب الى حدّ « أنسى الناس انــه يوجـد لغير الفرس فلســفة سياسية »[1] •

وهذه « الشعوبية الثقافية ، التي دارت رحاها خلال ثلاثة قرون (الثاني والثالث والرابع للهجرة) اذن ، « كانت ذات شعبتين : شعبة تدور معركتهـا بين معسكر العرب ومعسكر غير العرب ؛ وشعبة يحتدم النضال فيها بين فريق المناصرين للثقافة او الحضارة الايرانية ، وفريق المناصرين للثقافة او الحضارة اليونانية »[2] • وكما يذكر عبدالرحمن بدوى ان « معركة الشعبة الاولى لم تكن معركة عقلية فكرية خالصة ، بل كانت مزيجا من الدوافع : العنصريــه الجنسية ، والسياسية الادارية النازعة الى بسط النفوذ والاستئثار بالسلطان في مرافق الدولة ، والثقافة الادبية والدينية احيانا • اما معركة الشعبة الثانية بين انصار الفرس وانصار يونان فكانت معركة عقلية روحية خالصة ، لم يشــبها من جانب انصار يونان شائبة من عنصرية جنسية وان كنا لا نخليها من دوافع دينية ، وذلك لان معظم انصار يونان كانوا من المسيحيين او من النصارى الذين اعتنقوا الاسلام او دخلوا الاسلام في الجيل الثاني او الثالث من اسرتهم ، بينما كان معظم او كل انصار فارس ممن انحدروا من أصلاب زردشتيه أو مانويه او مزدكية •• »[3] ، ومن الطريف في الامر ان انصار كل فريق كان قـد

---

(١) بدوي ، الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام ، جـ ١ ، ص ٦ •

(٢) المصدر السابق ، ص ٨ •

(٣) المصدر السابق نفسه •

انتحل طائفة هائلة من المؤلفات « نسبوها الى اشخاص بارزين في التاريخ القومي للفرس او اليونان ، او الى كبار رجال الفكر عند هؤلاء او هؤلاء : فنحلوا افلاطون وارسطو مؤلفات ، كما نحلوا هو شنج وتنسر وزرادشت آثارا تكشف عن مدى تقدم الفرس في الاداب والسياسة . وابرز الفريق اليوناني شخصيات يونانية ورومانية بارزة ، وعلى رأسها جميعا : الاسكندر المقدوني ، وهادريانوس ... »[1] .

واذا كان لاندماج الفرس بالعرب وعيشهم في ظل دولة واحدة في ظل الاسلام طيلة زمن طويل ، قد اضعف من حدة المتعصبين من كلا الفريقين ، وخاصة في العصور الحديثة ، الا ان هذا التعصب بالنسبة للتراث اليوناني (او الغربي كما اخذوا يسمونه) قد ظل عند فريق كبير من المستشرقين الغربيين حتى العصور الحديثة ، باستثناء القرن العشرين الذى اظهر لنا قلة من المستشرقين بدأت تخرج عن دائرة تعصبها بالاعتراف بعلو شأن الحضارة العربيةالاسلامية . وفيما عدا هذه القلة فانكلتجد من المستشرقينمن امثال ديلاسى اوليرى وغيره من ظل يؤكد على ان الفكر العربي لم يكن فكرا انتجته قرائح عربية ، وانما هو فكر باللغة العربية « قام به قلة من العرب وكثرة من غيرهم »[2] . والشيء الذى اراد اوليري ان يضرب به العرب ، لا من كونهم ساميين وان العقل السامي يمتاز بعدم الاصالة ، كما تعود غيره من المستشرقين ، وانما جاء بمعنى جديد وهو « ان يسلب العرب اي تفكير فلسفي ، ويجعل الفلاسفة من طينة غير طينة العرب تماما . »[3] :

ان ما عرضنا من آراء وافكار بصدد الفكر العربي الاسلامي ، لا يمكن ان يغير من الحقيقة التى لا يمكن انكارها وهي ان الفكر العربي الاسلامي هو فكر اصيل ، وان المحاولة في فصل العرب عن الاسلام او الاسلام عن العرب

(١) المصدر السابق ، ص ٩ .

(٢) انظر ديلاسى اوليرى : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، عالم الكتب ، القاهرة ، ص ٥ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٦ .

امر لا يقبل الفصل او التجزئة مطلقا • لان عز الاسـلام جاء عن طريق العرب ، كما ان عز العرب جاء عن طريق الاسلام • ثم ان كل من عاش في بلاد العرب وتكلم اللغة العربية وأحس بما احسه العرب هو في الحقيقة عربي بالاحساس والمكان واللغة[1] • ان ما يجب ان لا يغيب عن الذهن هو ان جميع هؤلاء المفكرين والفلاسفة والفقهاء قد اجتمعوا على غاية واحدة هي الرغبـة الصادقة في خدمة لغة العرب وثقافة العرب ، فكان كل واحد منهم عربي الفكر ولو كان غير عربي الدم والنسب »[2] •

والمهم في الامر ان العرب لم يعزلوا انفسـهم عن الحضارات وتيارات الافكار الاخرى • وكان ذلك ، وكما المعنا من قبل ، قد تم بفعل التعاليم التي جاءت بها الشريعة الاسلامية والتي حظت على طلب العلم والمعرفة • فلقد كانت اول آية قرآنية نزلت على الرسول (ص) ، تتحدث عن العلم ، وعن اهمية العلـم وطلبه • انها جاءت لتقول له « اقرأ بأسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق • اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم • » ويكفي ان نقول هنا ان القرآن الكريم ردد كلمة العلم وطلب العلم في سوره وآياته ما لا يقل عن (٧٦٥) مرة • وهذا دليل قوى على تقدير العلم • كما ان الاحاديث الشريفة كانت هي الاخرى تؤكد على العلم والعقل وطلب المعرفة • ومن هذه قول الرسول (ص) « اول ما خلق الله العقل ولم يخلق افضل منه » • وقوله : « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » • ومن هذا القول نفهم ان التعاليم الاسلامية قد ساوت بين جميع الناس في طلب العلم • وهذا ما يدعونا الى القول ان روح العدالة والمساواة قد جذبت كل مفـكر ، حتى ولو كان من اصـل غير عربي ، للبحث والدراسة والتتبع •

والحق ان التلاقح الفكري سُنة من سنن تاريخ الفكر البشري • فلا توجد حضارة عالمية ظهرت على مسرح التاريخ من دون ان تكون قد اخذت

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦ •

(٢) المصدر نفسه •

ممن سبقها واعطت لمن جاء بعدها من حضارات • والحضارة العربية الاسلامية ، بطبيعتها المتسامحة والمتفتحة وبطبيعة مقوماتها الاساسية ، قد تفتحت على افكار الفرس واليونان والرومان والهنود • وهذا ما حدث بالنسبة للحضارة اليونانية بالذات ايضا • فاحتكاك اليونان بالحضارات الشرقية امر تؤيده وقائع التريخ • « فقد كان الطب والهندسة وانرى مزدهرة في مصر ، وكان الفلك خاصة مزدهرا في العراق • وكذلك حمل الفينيقيون الاحرف الهجائية في الشرق الى اليونان وحملوا معها ورق البردى فساعدت الكتابة على نضج التفكير وعلى انتشار نتائجه • ولقد تم احتكاك اليونان بالشرق عن طريق التجارة وعن طريق الرحلات العلمية خاصة ، فان ثاليس اول فلاسفة اليونان قد زار مصر وزار العراق في الاغلب وكذلك تعلم فيثاغورس في مصر من الكهان »[1] •

واذا كان كل هذا قد حدث بالنسبة للفكر اليوناني وحدث بالنسبة للفكر العربي الاسلامي ، فانه قد تم كذلك بالنسبة للحضارة الاوربية المعاصرة • اذ يكفي ان نشير هنا ان الحضارة العربية الاسلامية ، ومفكروها وفلاسفتها بالذات ، قد لعبوا الدور الكبير في يقظة اوربا وفي نهضتها الحديثة • ومن الطرافة بمكان ، ان الفكر اليوناني الذى درسه وشرحه وعلق عليه وانتقده المفكرون العرب والمسلمون ، كان قد اخذه الاوربيون عن طريق هذا الدرس والشرح والتعليق • وبعبارة اخرى انه جاء الى الاوربيين بعجينة وذوق عربي اسلامي •

ان ما تقدم ينبهنا الى حقيقة اخرى ، الا وهي ان كل فكر متميز يبني شخصيته الخاصة به • وهذه الشخصية تعكس البيئة والظروف التي نشأ فيها اكثر من اى شيء اخر • وابناء الفكر اي فكر ـ لا يأتون بالافكار من عدم وانما يأتون بها بوحي من ، وبصورة تعكس القيم التي يعيشون في ظلالها • وحينما ينمو وينضج ، فانه يحتك بافكار غيره فيأخذ منها ويعطيها بالصورة التي تسمح وتتفق وتنسجم مع مقوماته • وقد يأخذ فكرة من فكر اجنبي فيدرسها

---

(١) عمر فروخ ، الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب ، بيروت ، ١٩٤٧ ، ص ٨ •

ويطبع عليها قيمه وافكاره ويفاعلها معه ، فيحذف منها او يضيف ، او يرفضها رفضا باتا .. »[١] وقد يبتكر المفكر شيئا جديدا من مواد اولية مختلفة : من محيطه ومن غير محيطه . ويتمثل هذا الابتكار في العجينة الجديدة التي يصنعها أو قل يبتكرها . على انه في كل هذه الاحوال ، يظل في افكاره اصيلاومبدعا . لان الابداع هو ان يقولب المفكر الاشياء والآراء بقالبه وباسلوبه ويضفى عليها شيئا من روحه وقيمه وبيئته .

وهذا ما تم بالفعل بالنسبة للفكر العربي الاسلامي الذى تلاقح مع غيره . وكل الذين اسهموا في عملية التلاقح هذه وكتبوا بلغته العربيــة[٢] وتأثروا بتقاليـد المجتمع العربي والجو العربي والنظـام الاجتماعي العربي هـم عرب ثقافة ومسلمون عقيدة وايمانا .

وبعد كل هذا فان بالامكان القول ان التلاقح بين الفكر العربي والفكر الفارسى وبين الفكر العربي الاسلامي والفكر اليوناني ، كان قــد تم بدافـع ذاتي من المفكرين وذلك للوقوف على رأي الامم الاخرى في ميادين مختــلفة ومنها الميدان الفكري السياسي[٣] . وان هذا التلاقح كان قد تم بعد نضوجه .

(١) يقول الدكتور تمام حسان في مقدمته لكتاب ديلاسى اوليرى الذى ترجمه ، ان من بين اصحاب الفلسفة العرب المسلمون من اتخــذ له الفلسفة الاغريقية نقطة ابتداء ، وجدوا شيئا فشيئا ، عمق الهوة بين هذه الفلسفة وبين الالهيات الاسلامية . فاختطوا لانفسهم طريقا فكريا خاصا لا يتعـارض مع الاسلام . ولا يتطابق مع فلسفة الاغريق . انظر اوليرى مصدر سبق ذكره ، ص‌ص ١٠ـ١١ .

(٢) يقول برنـارد لويس Bernard Lewis في كتابــه « العرب في التاريخ » ص ١٣٣ "The Arabs in History" ، ١٩٦٠ ، ما معناه لقد كان للسلطة العربية التأثير البالغ ، لا على العرب وحدهم وانما عـلى كل الاقــوام الاسلامية (من غير العرب) الاخرى التي عاشت خـــارج الاراضى العربية . وتتجسد اهمية هذه اللغة التي انكب على دراستها كل مسلم ، في انها عكست عقلية العرب وتقاليدهم ونظمهم الاجتماعية وغيرها .

(٣) لقد كان التلاقح في الميدان الفكري السياسي ، وكما رأينا ، من القلة بحيث لم يتعرض الا الى المسائل الفرعية .

اي بعد ان رسم معالمه ورسخ اركانه • اضف الى ذلك ان التلاقح الذي تم ظل محافظا على ثقافته العربية ومبادئه الاسلامية • ثم ان من نتائج هذا التلاقح ان حصلت تطورات فكرية ، وظهرت افكار جديدة لا صلة لهـا بالمحيط التي جاءت منه قبل التلاقح • كذلك فان الافكار التي اهتدى اليها ا فلاسفة العرب المسلمون قدر لها ان تقدم خدمة انسانية وحضارية كبيرة •

اساليب المعرفة والبحث في الفكر العربي الاسلامي :

لا يبالغ المرء حين يقول ان الفكر العربي الاسلامي يتميز عن غيره في انه فكر اعطي للمعرفة ولتطورها بالذات مكانا رئيسيا • ولا ينكر احد دور شريعة هذا الفكر وهي الشريعة الاسلامية في جعل المعرفة ان تحتل هذا المكان الرئيسي • والسر الخطير في شريعة هذا الفكر هي انها اكدت على الكليات دون الجزئيات ، وبذلك تركت الباب مفتوحا للعقل ولاجتهاداته التي تعد اساسا في تطور المعرفة • والاهم من كل ذلك ، ان ركن الاجتهاد العقلي هذا ، قد اعتبر ركنا اساسيا من اركان الشريعة الاسلامية •

ومن هنا اصبح الفكر العربي الاسلامي فكرا يقوم على مبادىء فريدة تقوم على الاخذ بسنة التطور والارتقاء ، وهذا ما جعله ان يكون صالحا لكل عصر • ويؤيد الباحثون في تاريخ الفكر الانساني ، ان الفكر العربي الاسلامي هو فكر عمل على تخليص الانسان من التعصب الذي خيم على الانسان طيلة ازمان وعهود طويلة •

والسبيل الى تقدم المعرفة وتطورها يتمثل اساسا في فسح المجال امام العقل لاستخدام كل ملكاته بخلق الظروف المناسبة لها للعمل • فلقد وضع الدستور الاسلامي المتمثل في القرآن الكريم الاساليب الدقيقة التي تأخذ بالعقل الى ادراك الحقيقة دونما عاطفة او غرور • وبعبارة اخرى ان الفكر العربي الاسلامي كان قد اهتدى الى الطريقة العلمية في البحث من قبل ان يهتدي اليها الفكر الاوربي الحديث بعدة قرون • فلقد «ظل علماء الغرب يؤمنون بنظريات ارسطو اكثر من الف

عام ، ويرونها دستورا لا سبيل الى نقضه ، ولا الى الانحراف عنه بأي حال • فركدث العقول ، وخمدت الافكار ووقف ركب الحضارة والعمران ، حتى تحررت العقول من سلطان ارسطو ، وبدأت تضع اراءه ونظرياته موضع التجربة والاختبار ، فما اثبته البحث الدقيق قبلته وما نفاه البحث رفضته ، ولو زكته الاف السنين »[1] • ويرجع الفضل في هذا التحرر الى علماء من امثال بيكون وديكارت وكنت الذين وضعوا اسس التقدم واسس الحضارة الاوربية الحديثة[2] •

الا ان ما وصل اليه الفكر الاوربي من تحرر وانطلاق كان دون شك متأثرا بتعاليم الحضارة العربية الاسلامية ، وهذا ما اقره جميع علماء اوربا المنصفين •

وأولى خطوات المنهج العلمي[3] التي اهتدى اليها مفكرو وفلاسفة الحضارة العربية الاسلامية من امثال الحسن بن الهيثم والغزالي ، واخوان الصفا ، تنطلق من القاعدة التي تقول « ان الشك اساس اليقين » ، حيث اهابوا بالعقول في ان تتحرر من اغلال الخرافات وقيود التقاليد ، التي تستند الى هذه الخرافات •

وتتمثل الخطوة الثانية في طريقة البحث العلمي بجمع المعلومات الحسية والمادية لغرض تأملها ومشاهدتها تمهيدا لبحثها ودراستها •[4] وقد اكد القرآن الكريم على تأمل « جميع ما يقع عليه الادراك الحسي والعقلي من المدركات الى أكبر الكائنات من الذرة والذبابة والبعوض الى الجبال ومواقع النجوم »•[5]

---

(١) الاستاذ ابو المجد في محاضرته المعنونة « الملكات العقلية في القرآن الكريم » التي القاها في الموسم الثقافي الثاني لجامعة الازهر في ٣ نوفمبر (تشرين الثاني) سنة ١٩٥٩ ، ص ١٠ •

(٢) المصدر السابق نفسه •

(٣) للرجوع الى تفاصيل خطوات المنهج العلمي العربي الاسلامي في البحث ، انظر سيد ابو المجد ، المصدر السابق صص ١٠-١٤ •

(٤) المصدر السابق ، ص ١١ •

(٥) المصدر السابق نفسه •

حيث تقول الآية الكريمة « ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما لبعوضة فما فوقها » .

اما الخطوة الثالثة في منهج البحث العلمي ، فانها تتمثل بالتدقيق والموازنة بين الاشياء مادية كانت أم معنوية[1] . ومن الامثلة على الموازنه قوله تعالى : « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير اولى الضرر ، والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم ، فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة ، وكلا وعد الله الحسنى . وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما » .

ثم تأتي الخطوة الرابعة من منهج البحث العلمي ، والتي تتمثل بالحكم القائم على الدليل والبرهان[2] . وهنا يصل البحث والتقصي اقصى درجاته . فبعد ان يستنفد الباحث خطواته في التحرر الفكري والتأمل والموازنة والتدقيق ، يأتي الى مرحلة الحكم القائم على الاجتهاد . ومن الضرورى ان يكون الاجتهاد في الوصول الى الحكم ، متجردا ونزيها . والمجتهد في الرأي والحكم ، ليس من الضرورى ان يكون دوما مصيبا ، طالما ان الانسان معرض للخطأ . كما ان المجتهد الذى يقع في خطأ في حكمه ، لا يعتبر مقصرا . وتتجلى عظمة الشريعة الاسلامية في انها تشجع وتكافيء كلا من المصيب والمخطيء . ويتمثل ذلك ان المجتهد ان اصاب فله أجران ، اما ان اخطأ فله أجر واحد . وهذا الاجر « هو اجر الباحث عن الحقيقة بعمق واخلاص »[3] . ويورد لنا القرآن الكريم امثلة على اقتران الاحكام بالبراهين والادلة العقلية ، من ذلك قوله : « ما لكم كيف تحكمون افلا تذكرون ؟ ام لكم سلطان مبين ، فأتوا بكتابكم ان كنتم صادقين » ، ويقول ايضا « قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين . »

ان ما تقدم ليس الا استعراض سريع للمنهج العلمي والاسلوب العلمي الذى قام عليه الفكر والحضارة العربية الاسلامية . والمهم ان هذا الاستعراض

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٣ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٣ .

قد بين لنا كيف ان البحث عن الحقيقة يقوم على استخدام العقـــل ، والوصول عن طريقه الى الاحكام القائمة على البرهان • وبما أن العقول تهتدي الى اجتهادات مختلفة وفقا لما تيسر لها من مشاهدات وتأملات ومدركات ، من هنا نجـد ان المفكرين والفلاسفة قد طرقوا ســبلا مختلفة وانضـموا بنتيجتها الى مدارس ومذاهب مختلفة ايضا ، الا ان هذه المدارس ، والتي سنقف عليها في مكان اخر من هذا الكتاب ، لم تكن تتخرج جميعا عن الضوابط العقلية[1] ، التي حددتها لهم الشريعة الاسلامية • من ذلك مثلا ان لا يصدر الباحث احــكاما جازمة قبل ان يتروى • ومن ذلــك ايضا الا يصـدر الباحث احكاما الا في حــدود اختصاصه ، وان لا يكابر ، ويقول الحق ويدعو له ويدافع عنه •

ومما يستلفت النظر ان التأكيد على التخصص يساير احدث ما وصل اليـه الانسان في العصر الحديث • كل هذا من جهة ، ومن الجهة الاخرى ، فان المذاهب التي ظهرت من بين جمهرة الباحثين العرب والمسلمين ، انها تتجاوب ، لا بل تجمع بين اهم ما ظهر من مذاهب في نظريات المعرفة في عصرنا بما في ذلك المذهب التجريبي (Empericism) والمذهب العقـلي (Rationalism) والمذهب النقدي (Criticism) وغيرها •

ومن هنا جاز لنا القول ان نظريات البحث والمعـــرفة التي اهتدى اليهـا المفكرون والفلاسفة من ابناء الحضارة العربة الاسلامية ، كانت متنوعة وشاملة وتتجاوب واحدث نظريات المعرفة اليوم • فلقد بحثوا واجتهدوا في مسائل المادة والروح والدين والفلك والطب والاقتصاد والسياسة وغيرهـا ، واســتخرجوا النظريات المختلفة من بحوثهم •

وكون هذا الكتاب يعنى اول ما يعنى بالفكر السياسي ونظرياته ، لذا فاننا سنقتصر على مجالات المعرفة السياسية •

---

(١) راجع التفاصيل في المصدر السابق ، ص ص ١٧ـ٢٣ •

مجالات المعرفة السياسية : النظريات السياسية العربية الاسلامية :

لكل فكر نظرياته الخاصة بـه واتجاهاته ؛ والفكر العربي الاسلامي ، كونه فكر متميز ، فانه قد قام على افكار ونظريات سياسية خاصة به • والشيء المهم الذي يجب الانتباه اليه هو ان الافـكار والنظريات والمبادىء السياسية العربية الاسلامية هي بنت محيطها العربي الاسلامي ، وانها عملت على نشـأتها متطلبات الظروف والاحوال • فكما ان نظرية العقد الاجتماعي التي كتب عنها المفكر الغربي هوبز كان يريد منها التوافق مع الظروف القائمـة في محيطه وعصره ، كذلك فان نظرية الخلافة في الفكر العربي الاسلامي هي بنت ظروفها ودفعت بها الاحوال الخاصة بالمحيط العربي •

ثم ما يجب ان نعلمه بالاضافة الى ذلك ، ان هذه الافكار والنظريات لـم تنشأ دفعة واحدة ، وانما نشأت في فترات مختلفة ، وان كلا منها يعكس الفترة التي نشأت فيها هذه النظرية ، او تلك • واذا ما اردنا ان نجري تصنيفا للنظريات والمبادىء السياسية العربية الاسلامية وفقا لفتراتها فان بالامكان عمل التصنيف التـــالى :

١ ـ النظريات السياسية لفترة ما قبل الاسلام • وهذه النظريات بـدأت بقيام المجتمع السياسى العربي في الجزيرة العربية وانتهت بقيام الاسلام •

وفى هذه الفترة ظهرت نظريات سياسية متعددة منها : نظرية الدولـة القبلية ومنشأها التقاليد العربية • وقد طبقتها الدول العربية المختلفة خاصة تلك التي ظهرت في وسط وشمال الجزيرة • فالتقاليد السياسية في تلك الفترة هي المؤلف والدول القبلية والاقليمية هي النظم السياسية التي طبقت الافكار التى جاء بهـا الفكر العربي •

والدولة القبلية كما رأينا لها مفاهيمها ومن اولى تلك المفاهيم هو قيـام الدولة على العصبية • وبجانب هذه النظرية هناك نظرية « المجالس القبلية » التي اوجدتها التقاليد العربية القائمة على الشورى والتى تغلغلت فى حياة المجتمـع السياسى العربى اكثر فاكثر فى عصر الرسالة • ولكن جذورها وجدت فـي

التقاليد العربية • كذلك هناك نظرية « الرياسة » • فالرئيس كما تقول التقاليد العربية هو الشيخ : اى شيخ القوم او سيدهم او رئيس دولتهم • والمهم ان نعلم ان نظرية الرياسة كان لها مفهوما خاصا ، وشروطا معينة وان من اهم شروط الرياسة ان لا يأتي الرئيس بالوراثة وانما بحسب مبدأ الاختيار • ويجب توافر شروط فيه ، منها سنه ومركزه الاجتماعي ومقدار تضحيته للقبيلة ، ثم اعتراف القبيلة بهذه الصفات • وكل ذلك يجعل من هذه المفاهيم مجتمعة مفاهيم لنظرية سياسية هي نظرية الرياسة القبيلة •

(٢) النظريات السياسية لفترة ما بعد الاسلام • وهذه تبتدأ بالرسالة وتنتهي بفترة الركود التي ركد فيها المجتمـــع وتأخر ، وكان ذلك في اواخر العصر العباسي في المشرق وأواخر العصر الاندلسي في المغرب • والرسالة الاسلامية التي يتوجها الدستور والمبادىء التي جاء بها الرسول كقائد سياسي واجتماعي وديني، فانها تتسع لكل ما جاء به الفقهاء من آراء ومبادىء واجتهادات ودراسات • واذا ما اردنا تصنيف الافكار والنظريات السياسية في هذه الفترة نجد انها تتحدد بـ :

١ ـ نظريات سياسية جاء بها الدستور الاسلامي • ومن هذه النظريات نظرية « العدالة الاجتماعية » ، و « نظرية الشورى » (التي تمتد جذورها الى البيئة العربية قبل الاسلام) ونظرية « العقد السياسي » •

٢ ـ نظريات سياسية جاء بها الرسول القائد ولم يفصلها الدستور الاسلامـــي فجاءت على شكل نظريات ومبادىء وافكار منها :

آ ـ ان الرسول فى اول يوم تأسيسه للدولة كان قد وضع اسس نظرية العلاقات الدولية العربية الاسلامية •

ب ـ نظرية « التآخي الاجتماعي » التي طبقها الرسول وفق قاعـــدة الاخوة[1] او المؤاخاة ـ سياسيا واجتماعيا • وكان الغرض منها احلال تماسك فى المجتمع • فقد قام بالفعل بتكوين وحدة سياسية قوية •

---

(١) الآية الكريمة « انما المؤمنون اخوة ... » .

ج ـ مبدأ الاغلبية في العمل الجماعي يطلق عليها الكثرة الكاثرة (اي الساحقة) • ويتبين أهمية هذا المبدأ فيقول الرسول (لا تجتمع امتي على خطأ) وهذا المبدأ يكون ركنا اساسيا في الشريعة الاسلامية ، الذى عرف بركن الاجماع وهو ما اجمعت عليه اغلبية القـــوم فى الرأى السياسى والاجتماعى ، والذى جاء الرسول المؤسس لدولتـه العربية الاسلامية له مفسرا ومجسدا • وقد اصبح بمرور الزمن ، قاعدة ثابتة •• بحيث ان كل اجماع في عصر من العصور على رأي ، اصبح يشكل نظرية او مبدأ جديدا ••

٣ ـ نظريات سياسية جاءت من ابداع واجتهاد المفكرين والفقهاء والتي قدموها في فترات مختلفة ومنها :

(١) نظرية التطور التي جاء بها الغزالى •
(٢) نظرية التنازل عن الحقوق التي جاء بها الفارابي •
(٣) نظرية الخلافة التى جاء بها اهل الحل والعقد فى المحنة بعد وفاة الرسول بوحي من روح الدستور الاسلامي •
(٤) نظرية العمران التى جاء بها ابن خلدون •

ان ما تقدم في الواقع لا يشكل الا امهات النظريات والمبادىء التي جاء بها الفكر العربى الاسلامى والتى سنقف عليها فى الصفحات التالية من هذا الكتاب •

نظرية العقد السياسي

اهمية العقود في الفكر العربي الاسلامي •

لا يبالغ المرء حينما يقول ان الافكار القويمة التى جاءت بها الرسالـــة الاسلامية قد اثرت فى حياة العرب وعملت على تحول تفكيرهم السياسى تحولاً كبيراً •

ولقد قلنا فيما تقدم ان من هم مظاهر الرسالة الاسلامية هى انها عملـت على لـم شمل العرب ، بعد ان كانوا مبعثرين متشتتين • وقد تمثل لم الشمل هذا بالنسبة الى العرب فى انهم ظهروا بنتيجته امة واحدة ، بعد ان كانوا قبائل ودول متباعدة • ولكن المهم من كل هذا هو ان هذه المبادىء كان يربط بينهـا خيط مشترك ، وهذا الخيط المشترك هو الذى جعل من هذه المبادىء مجتمعة ، ان تكوّن فكرا عرف « في التاريخ البشري بالفكر العربي الاسلامي » • ولقد تميز هذا الفكر العربى الاسلامى فى نظرته الخاصة الى الكون والحياة بصـــورة تختلف عن افكار الامم الاخرى • ولقد تجلت هذه النظرة الخاصة الى الكون والحياة ، في انها نظرة متناسقة ومتكاملة ، ومن هنا تنجلى نظرية العقود العامة فى التفكير والحضارة العربية الاسلامية •

وتبرز اهمية فلسفة العقود العامة ، في انها تشمل تنظيم جوانب الحيـــاة الانسانية المختلفة بما في ذلك الجانب الروحي[1] والجانب الاقتصادي والجانب السياسى والجانب الاجتماعى وغيرها من الجوانب الاخرى •

---

(١) تبرز اهمية العقود في جانبها الايماني الروحي ، في الصـــورة التي ترسمها الآية الكريمة (المائدة : ١) حيث تقول : « يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود » • وتتمثل هذه الصورة في ان من اهم صـــفات المؤمنين بالرسالة الالتزام بما يعقدوه مع الغير من عقود واتفاقات ، وانهم اذا مـــا تنصلوا عن التزاماتهم هذه ، فان ذلك يعمل على زعزعة واضعاف ايمانهم • ويصور الرسول حالة المتنصل بالمنافق حيث يقول : « اربع من كن فيه كان منافقا خالصا ، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعهـا : اذا أئتمن خان ، واذا حدث كذب ، واذا عاهد غدر ، واذا خاصم فجر » •

وقد جاء هذا التنظيم الذي تنبثق اسسه من الشريعة الاسلامية على شكل اتفاقات « تنشئها الارادات الانسانية الحرة ، ويتم بها التعامل بين الناس في احوال خاصة وبشروط معينة »[1] • وحينما تتم هذه الاتفاقات ، فانها تظهر على شكل عقود ملزمة • وخير طريقة لتفهم هذه العقود هو ان ترجع الى التصنيف الذي سار عليه علماء الشريعة الاسلامية ، في شروحهم للعقود المختلفة • وينطلق هذا التصنيف ، من القاعدة الفقهية التي تقول ان حياة الانسان من وجهة نظر التفكير العربي الاسلامى ، ترتبط بنوعين من العلاقات : الاول وهو الذي يحدد علاقة الانسان بربه وبخالقه ، وبواجبات الانسان تجاهه ، وهذه كلها ينظمها باب العبادات ••• والنوع الثانى وهو الذى ينظم التعامل بين الانسان والانسان ، والذي ينظمه « باب المعاملات » • واذ يهدف النوع الاول الى كل ما من شأنه ان يجعل هذاالانسان ، او العبد عبدا صالحا عند ربه ، فان النوع الثانى ينظم كل ما يجعل من مجتمع الانسان صالحا وسعيدا • وفى الواقع فان عقود المعاملات كثيرة نذكر منها عقد البيع ، وهو الذى ينظم معاملات البيع والشراء ، وعقد الصلح وعقد الشركة وعقد الايجار وعقد الهبة وعقد البيع وعقد الخلافة وعقد الهدنة وغيرها[2] •

والذى يهم الباحث السياسى من كل هذا هو تبيان مكان العقد السياسى بالنسبة للعقود الاخرى •

العقد السياسي :

ان العقد اسياسى فى الفكر السياسى العربى الاسلامى هو ذلك العقد الذى ينظم الجانب السياسى من حياة المجتمع العربى والاسلامى • وهو بذلك ، يرسم الخطوط الرئيسية لاتجاهات الفكر السياسى ايضا • وفي الواقع فان العقد السياسى وجد على انواع كثيرة • فكما ذكرنا ، ان كل عقد ينظم الجانب السياسى، او بعبارة ادق له صفة سياسية ، هو عقد سياسى • ومن اهم العقود السياسية

(١) الريس ، ص ١٦ •
(٢) المصدر السابق ، ص ١٦٧ •

العقـد الـذي تنشـأ بموجبـه الدولـة العربيـة والاسـلامية • وكمـا هو معلـوم ان الدسـتور الاسـلامي الاعلى هو الـذي يحـدد نوع الدولة ونظـام حكمهـا • ثم ان هنـاك عقـد الرياسـة او ما يسـمى بعقـد الامامة او الخلافة • وهو الذى يحدد نوع الرياسة والحكومة فى الدولة العربية والاسلامية • وهناك ايضا عقود سياسية اخرى ايضا ذكرنا بعضها مثل عقـد الهدنة ، وهو الذى ينظم شروط ايقاف القتال والاسرى ومعاملتهم ومبادلتهم ، وعقد البيعة ، وهو العقد الذى يبايع فيه رئيس الدول الجديد (او الخليفة) ، ومنها عقد المعاهدة وهى التى تنظم العلاقة السياسية او الاقتصادية او الثقافية بين الدولة العربية والاسلامية وبين غيرها من الدول •

ومما تقدم يتبين لنا ان تنظيم حياة المجتمع السياسية العربية الاسلامية في قواعد ، كان فيها الفكر العربى الاسلامى سباقا ، خاصة حينما نعلم انها ترجع تاريخيا الى القرن السابع للميلاد[١] على اقل تقدير •

وهو بذلك قد سبق فلسفة العقد الاجتماعى التى ظهرت فى الفكر الاوربى الغربي في القرن السابع عشر للميلاد وبعده[٢] • ولا يقتصر الامر على الجانب

---

(١) في الحقيقة ان الكتاب يؤيدون ان فكرة العقود تعود الى ابعد من هذا التاريخ ، خاصة حين نربط بين العرب قبل الاسلام وبين اجدادهم الذين رحلوا من جزيرتهم الى الهلال الخصيب والاطراف المجاورة الاخرى ، من امثال البابليين والمصريين القـدماء والذين يعود تاريخهم الى حوالى ٥٠٠٠ سنة وعلى سـبيل المثال يقول د• حسين فوزي النجار ان « فكرة العقد الاجتماعي من حيث انها تاريخية ترجع الى عهد بعيد ••• ، حيث نرى جذورها في فلسفات الشـرق القديمة ماثلة في الصين وبابل ومصر •• انظر مجلة الكتاب العربى في عددها الخامس اكتوبر (تشرين اول) ، ١٩٦٤ ، ص ١٢ •

(٢) يشير د• عبدالرزاق السنهورى الى ان الفكر العربي الاسلامي قد احاط كل الاحاطة بالمفاهيم والافكار السياسية ، كتلك التي تتحدث عن التعاقد الحر وسيادة الامة على تدبير شؤونها وتفويضها السلطة لمن يمارسها نيابة عنها وغير ذلك ، من قبل ان يحيط بها الفكر الغربى بقرون ، انظـر كتابـه (Le Califat) ، ص ٥ وما بعدها ؛ وانظر التعليق على نفس الموضوع من قبل الريس ، مصدر سبق ذكره ، ص‌ص ١٦٦-١٦٨ •

الزمني وحسب ، وانما ان هذه العقود السياسية الى جانب العقود الاخرى ، هي عقود جاءت مستنبطة من واقع عملي للمجتمع العربى الاسلامى • واذا ما قارنا كل هذا ، بمفهوم العقود فى الفكر الاوربى ـ الغربى ، فاننا نجد ان هـــذه الصفة العملية ، كانت تفتقدها تلك العقود • فلقد تصور روسو[1] ولوك وهوبز ، ما يجب ان تقوم عليه الحياة السياسية فى المجتمع الاوربى ، اما الواقع فقد كان يختلف تماما عما تصوره هؤلاء المفكرون •

ماهية العقد السياسي :

والان وبعد هذا العرض الموجز ، ينبغي علينا ان نسائل انفسنا ، عن ماهية العقد السياسى فى الفكر العربى الاسلامى ؟ وللاجابة عن هذا السؤال ، وعن ماهية العقد بالذات ، نقول ن العقد السياسى من وجهة نظر الفكر العربى الاسلامى هو اسلوب واقعى في تنظيم حياة المجتمع السياسى • وهذا الاسلوب يهدف الى عدم ترك المجتمع سائبا • ذلك ان ترك المجتمع من دون تنظيم معناه قيام مجتمع تسوده الفوضى • ومن هنا كان العقد السياسى قد وجد ، لاقامة دولة وحكومة وفق نظام معين • وهذا النظام المعين هو النظام الذى حددت حدوده الشريعة الاسلامية • ثم أن هذا العقد السياسى لا ينظم العلاقة بين الافراد والمجتمع وانما ينظم علاقة بعضهم ببعض ايضا •

خصائص العقد السياسي :

ويتميز العقد السياسى بخصائص معينة • ومن هذه الخصائص ، انه اتفاق حر • ومعنى ذلك ان اى اتفاق سياسى داخليا كان ام خارجيا يجب ان لا يتم بالاكراه • ومعناه ايضا ان العقد السياسى الذى تنشئه الدولة ، يجب ان يعبر عن ارادة الامة •

فاذا كان العقد السياسى داخليا فان ارادة الناس يجب ان تظهر • فعن طريق عقد البيعة مثلا ، وهو العقد الذى تتم فيه مبايعة او مصادقة او انتخاب

(١) الريس ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٧ •

الناس لرئيسهم او خليفتهم ، فان الناس هنا يشكلون طرفا رئيسيا فيه ، بينما يشكل الرئيس او الخليفة الطرف الرئيسى الثاني • والقاعدة هنا ان تولية رجل ما لمنصب الخلافة يجب ان يتم بقناعة كل من الطرفين الحرة • فكما ان الرئيس يجب ان لا يكره على رئاسته ، فان الناس يجب ان لا يكرهوا على رئيسهم •

وبعبارة ادق فان الرئيس المرشح ، عليه ان يخطب فى الناس ، او يعلن لهم انه بمحض ارادته قد آل على نفسه خدمة امته وتولية ادارة شؤونها وحماية معتقداتها • كما ان الامة ، عليها ان تؤيد ان الخليفة الجديد هو جدير بالقيام بهذه المهمة • وتأييد الامة هذا هو الذى يعمل على التعاقد • وهذا التعاقد الذي يتم بمحض ارادة الرئيس وارادة الامة هو عقد المبايعة او عقد البيعة • وهو عقد سياسي لانه يتناول معالجة الجانب السياسى من حياة الامة ، وهو طريقة تنصيب الرئيس • ومن خصائص العقد عامة والعقد السياسي خاصة ان يقوم وفق شروط واضحة ومؤيدة من قبل الطرفين • وهذه الشروط هى بمثابة القواعد التى تعمل على ترسيخ اركان العقد ، وعلى دوامه ، ما دامت تلك الشروط قائمة • وفى المفهوم العربى الاسلامى ، فان العقود عامة ، والعقود السياسية خاصة ، تستمد مصادرها من الشريعة الاسلامية • والمهم ان نعلم ان هذه القواعد هى القوانين التى تحكم بقيام العقد وبدوامه وببطلانه • ومن هنا كانت العقود فى الفكر العربى الاسلامى عقودا قانونية ــ اى انها تقوم على احكام وتتحدد فيها العلاقات بين اطراف العقد بصورة دقيقة وواضحة •

ومما يميز العقد السياسي ، بالاضافة الى ما تقدم ، هو خاصية الالزام فيه • ومعنى ذلك ان اى اتفاق ، سياسيا كان ام غير سياسى ، يقوم بمحض ارادة الاطراف المشتركة فيه[١] ، ويتم وفق شروط ارتضتها تلك الاطراف ، يصبح بعدها اتفاقا ملزما على هذه الاطراف المتعاقدة • فالعقد شريعة المتعاقدين • انه القانون الذى يحدد العلاقة بين طرفيه • وهذه العلاقة التى تحددها شروط

---

(١) الريس ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٩ •

القانون ، هي ملزمة على الاطراف • والغاية من كل هذا هو الاخذ بيد الامة الى شاطيء الاستقرار السياسي • وهذا الالزام في حد ذاته ، هو الزام قانوني ، وخلقي في وقت واحد • فمن حيث انه الزام قانوني فانه يعني ان هناك قانونا يفرض على المتعاقدين الاخذ والالتزام به • وان هذا الاتفاق ، من جهة اخرى ، هو عهد قد قطعته الاطراف على نفسها في ان تسير بموجبه • وهذا العهد بمعناه هذا ، هو عهد خلقي يستلزم الوفاء به • وهذا الوفاء الخلقي ، في الحقيقة ، هو ما يميز السياسة في الفكر العربي الاسلامي في كونها سياسة تستقر على قواعد الاخلاق • ولا نبالغ اذا قلنا ان هذه القواعد الخلقية مستمدة من عادات وتقاليد وقيم المجتمع العربي قبل الاسلام ، والتي نالت كل الدعم والتأييد من الشريعة الاسلامية ، التي جاء دستورها الاعلى ، وهو القرآن الكريم ليؤكد للعرب خاصة وللمسلمين عامة ان « •• اوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولا » •

اهمية العقد السياسي :

أشرنا فيما تقدم ، كيف ان العقود عامة والعقود السياسيةخاصة ، تحتل اهمية خاصة في الفكر السياسي العربي الاسلامي • والان لنتساءل ما هي أهمية العقد السياسي ؟

وفي الحقيقة فان اهمية العقود السياسية تنطلق من الاهداف الانسانية والاجتماعية والسياسية التي جاءت من اجلها •

(اولا) : فقبل كل شيء ، فان اهمية العقد السياسي تنطلق من كونه يسعى على خلق مجتمع سياسي مستقر ومتوازن • وهذا صحيح الى ابعد الحدود• فالمجتمع الذي تتحدد فيه العلاقات السياسية تحديدا دقيقا ومنصفا ، فأنه سيؤول امره الى التوازن والاستقرار • وبعبارة اخرى انه يصبح مجتمعا قائما على نظام• وبهذا التنظيم ، تبرز اهمية العقد لسياسي ، في المجتمع العربي الاسلامي ، في كونه يسعى الى خلق مجتمع سياسي منظم •

(ثانيا) : وتأتي الاهمية الثانية للعقد السياسي في كونه يمنع قيام التسلط واحتكار السلطة او التصرف بمقدرات الامة من قبل فرد او افراد قليلين . كيف ؟ الجواب ان العقد السياسى ، سواء اكان ذلك فى عقد الخلافة ، ام فى عقد البيعة ام فى عقد الصلح ام فى العقود السياسية الاخرى ، يحدد وظيفه كل طرف بدقة ويقيده فى اعماله وتصرفاته . وهذا بحد ذاته يمنع التعسف والتسلط واحتكار السلطة .

(ثالثا) : ان الاهمية الثالثة للعقد السياسى تنطلق من كونه يخلق نظاما وحكومة دستورية مقيدة . ومن هنا تصبح الدولة العربية دولة دستورية ، او دولة تقوم على قانون اعلى . ودستور الدولة الاسلامية هو الشريعة الاسلامية . اما قوانينها الاخرى فانها تتحدد على ضوء هذا الدستور .

وهكذا نجد ان العقد السياسى فى ماهيته وخصائصه واهميته قد جعل من الدولة العربية الاسلامية دولة سباقة في نظمها القويمة . ولا يزال نظامها السياسى يضاهى احدث ما ظهر فى العالم من انظمة سياسية حديثة .

نظرية العدالة الاجتماعية

المفاهيم الاساسية في العدالة الاجتماعية :

من حيث المعنى :

من الضروري ان نعلم ان هناك علاقة وثيقة بين العدالة الاجتماعيـــة وبين تنظيم المجتمع • وان هذا التنظيم يقوم على خطة فكرية وخطة عملية لتنظيـــم المجتمع العربى الاسلامى تنظيما شاملا يخضع له الحاكم والمحكوم والجماعـات المختلفة ، وكل من يعيش ضمن نطاقه • وبعبارة اخرى فان العدالة الاجتماعية تمثل لنا فلسفة لتنظيم المجتمع تنظيما كليا •

واذا كانت فلسفة العقد السياسى التى تحدثنا عنها ، تتوخى تنظيم جانب من حياة المجتمع وهو الجانب السياسى ، فان فلسفة العدالة الاجتماعية ، بالمقارنة معها نتوخى تنظيم كل جوانب الحياة من اقتصادية واجتماعية وسياسية وخلقية ونفسية وغيرها ، فى كل متناسق • انها القاسم المشترك الذى يتغلغل الى كل جانب من جوانب الحياة • وهذا هو المفهوم القريب : انه ابعاد مفهوم الظلـــم فى المجتمع واحلال مفهوم العدل ولانصاف ، وبالتالى اعطاء كل ذى حق حقه فى المجتمع الذى يعيش فيه ، بحيث يشعر الناس جميعا انهم منصفون فى حياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، فى البيت والاسرة وفى كل مكان ••• ومن هنا كان الاساس فى مفهوم العدالة القريب يقوم على انعدام العدوان والظلـــم والاستغلال ، فاذا ما انعدمت هذه الاشياء ، يكون نظام العدالة الاجتماعية قـــد اخذ مكانه •

اما فلسفة العدالة الاجتماعية فى معناها البعيد فهى تعطى معنى انسانيـــا خيرا ، طالما انها لا تميز بين الانسان والانسان ، وطالما انها تشمل كل فرد من بنى الانسان مهما كان لونه او عنصره او موقعه الجغرافى •

وهكذا نجد ان العدالة الاجتماعية التى تسعى على ابعاد الظلم وتحقيق الانصاف فى معناها القريب ، انها تسعى فى معناها البعيد على تحقيق سعادة الانسان .

من حيث المقومات :

ومن حيث مقوماتها فان العدالة الاجتماعية العربية الاسلامية ، تقوم على اساس عام يتميز فيه الفكر والحضارة العربية الاسلامية عن سواها ، وهذا الاساس فى الواقع ينطلق من ميزة فريدة فيه وهى انه لا يضع نصب عينيه امر الفرد لوحده ولا امر المجموع لوحده وانما ينطلق من طريق متوازن يحافظ فيه على مصلحة وسعادة الفرد والجماعة معا[1] . فالعدل فى الفكر العربى الاسلامى معناه ان لا اجحاف للفرد وان لا اجحاف للمجموع ايضا في وقت واحد . وهو بهذا المفهوم يختلف عن سواه من الافكار . فالفكر الاوربى الغربى يختلف عن الفكر العربي الاسلامي في كونه ينطلق من زاوية سعادة الفرد ، ويقيس سعادة المجموع على ضوء سعادة الافراد . كما ان الفكر الاوربي ـ الشرقى يختلف ايضا عن الفكر العربي الاسلامي في كونه ينطلق من زاوية سعادة المجموع ، ويقيس سعادة الافراد على ضوء سعادة المجموع . بينما وكما قلنا ان الفكر العربى الاسلامي يوازن بينهما . وليس هذا فحسب . فان الفكر الاوربى بغربه وشرقه كثيرا ما يقترب في تفسير العدالة الاجتماعية من مفاهيم مادية . ونحن نفهم ان الفكر العربي الاسلامى يختلف عن كليهما في كون مقوماته تجمع لا بل توازن بين المقومات المادية والروحية في وقت واحد .

ومن هنا كانت العدالة الاجتماعية العربية الاسلامية تقوم على مقومات اصيلة تنبع من روح الحضارة العربية الاسلامية ، ومن هنا كانت الفلسفة التى تعنى بأمر وسعادة المجموع ، وبالافراد وسعادتهم في وقت واحد هى فلسفة تؤمن بالتماسك الضرورى بين الفرد والمجموع ، الذى وصفه الرسول القائد (ص) خير وصف حين رآه « كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا » .

---

(١) انظر سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الاسلام ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٨ ، ص ٢٩ .

من حيث الابعاد :

ان خير طريقة يمكن بموجبها توضيح ابعاد العدالة الاجتماعية العربية الاسلامية ، هو الرجوع الى كل من المفهوم العام والمفهوم الخاص للعدالة الاجتماعية • فمن حيث المفهوم العام ، ينطلق بُعد العدالة الاجتماعية العام من الفكرة التى تقول ان المجتمع يؤلف كلا متماسكا بجمع بين جميع اجزاءه[1] • وهذه الاجزاء التى تضم من بين ما تضم الجانب الاقتصادى والجانب السياسى والجانب القانونى وغيره ، هى التى تكون هذا الكل المتماسك الذى يمثل كل جزء منه جانبا اجتماعيا ، والذى يمثل كله جميع هذه الاجزاء ، التى هى جميع جوانب المجتمع الاجتماعية ، والتى يحكمها جميعا قانون عام هو العدالة • ومن هنا تصبح فلسفة العدالة الاجتماعية ذلك القانون العام الذى يحكم المجتمع بجميع جوانبه • وبهذا المعنى العام تعنى العدالة الاجتماعية فى ان يأخذ كل فرد وكل جانب وكل جماعة حقه ونصيبه فى مجتمعه من دون ان يؤثر او يصطدم ذلك بحق ونصيب الفرد او الجماعة الاخرى •• ومن هنا يمكن القول ان المجتمع الذى يقوم التعامل فيه على اساس ان ينال كل فرد حقه ونصيبه فى الحياة دونما اجحاف وانكار لهذا الحق ، ودونما اعتداء او اذى عليه ، هو مجتمع يقوم في حقيقته وواقعه على التعاون والتكافل والحق والخير • ومثل هذا المجتمع الذى يسوده التعاون والتكافل والحق والخير ، هو مجتمع الحضارة والانسانية •

وبانتقالنا الى الاجزاء ، والى المفاهيم الخاصة التى يقوم عليها كل جزء ، نكون قد حددنا الابعاد الخاصة للعدالة الاجتماعية • فالبعد الذى يتناول بحث

---

(١) انظر سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الاسلام ، دار احياء الكتب الغربية ، ط ٢ ، ١٩٥٨ ، حيث يقول : « فهي قبل كل شيء عدالة انسانية شاملة ، لا عدالة اقتصادية محدودة ، وهي اذن تتناول جميع مظاهر الحياة وجوانب النشاط فيها ، كما تتناول الشعور والسلوك ، والضمائر والوجدانات • والقيم التي تتناولها هذه العدالة ليست القيم الاقتصادية وحدها ، وليست القيم المادية على وجه عام ، انما هى هذه ممتزجة بها القيم المعنوية والروحية جميعا » • ص ٢٧ •

الحياة القانونية فى المجتمع العربى الاسلامى وقواعد العدالة التى تحكمه ، يشكل لنا ما نسميه بالعدالة الاجتماعية ـ القانونية • والبعد الذى يتناول بحث الحياة الاقتصادية فى المجتمع العربى الاسلامى ، وقواعد العدالة التى تحكمه ، يشكل لنا ما نسميه بالعدالة الاجتماعية ـ الاقتصادية • وكذلك الحال بالنسبة للعدالة الاجتماعية السياسية وغيرها من الابعاد •

والمهم ان نعلم ان قواعد العدالة الاجتماعية القانونية ، هى التى تشكل لنا العدالة القانونية العربية الاسلامية ، فى ظل الفكر العربى الاسلامى •

ففي ظل العدالة القانونية العربية الاسلامية ، فان الافراد امام هذا القانون هم متساوون • وبعبارة ادق ، ان القانون الاسلامى العادل ، لا يسمح بتطبيقه على فريق دون فريق او فرد دون فرد ، وانما هو قانون يعامل الناس جميعا معاملة متساوية • ثم انه اذا اسيء تطبيق القانون على فرد أو مجموعة وشعر ذلك الفرد او تلك المجموعة باجحاف فى معاملتهم ، فمن حقهم والحالة هذه ان يعرضوا ظلامتهم كي يدرس امرهم ووضعهم القانونى مجددا • وكل ذلك ليسترد صاحب الحق حقه • ومن هنا يتبين ان العدالة من الناحية القانونية والعملية توجب ان يكون القاضي موضوعيا وحياديا •

واذا كان ما تقدم ، قد وضح لنا بعض مقومات العدالة الاجتماعية القانونية ، فأن العدالة الاجتماعية الاقتصادية تقوم على نظرية عامة تنبثق منها كل النظريات الاقتصادية العربية الاسلامية وهذه النظرية العامة تقوم على قاعدتين اقتصاديتين اساسيتين : الاولى وهي التي تتمثل في تكافؤ الفرص ، والثانية وهى تتمثل في عدم الاستغلال (١) •

وهاتان القاعدتان المتمثلتان في اعطاء فرص متساوية لجميع الناس ، ومنع الاستغلال في المجتمع من قبل اية جهة ، يشكلان طريق العدل الاقتصادي الذي تقوم عليه النظرية الاقتصادية العامة في الفكر العربي الاسلامي • والحقيقة فان

(١) المصدر السابق ، ص ٢٩ ٠

هذه النظرية العامة تستمد قوتها ومصادرها من روح الشريعة العربية الاسلامية التي تؤكد دعائمها على ان يتمتع الافراد جميعا في الثروة العامة في المجتمع ، لا ان يتنعم بها البعض القليل على حساب اغلبيته الساحقة .وبعبارة اخرى ، ان المجتمع في الفكر العربي الاسلامي لا يبيح في زاويته الاقتصادية لاي فرد ان يعيش على حساب الآخرين . لان المجتمع كما قلنا ، هو بمثابة البنيان المرصوص الذي يشد بعضه بعضا . الكل يعمل ما عليه لاقامة وادامة هذا البنيان ، وان اية زلة من قبل اي فرد ستترك اثرها في العمل على تقويض هذا المجتمع .

اما العدالة الاجتماعية في جانبها السياسي والتي يطلق عليها العدالة الاجتماعية السياسية ، فهي تعني اشتراك جميع الناس في تقرير شؤونهم السياسية وعدم الاقتصار على البعض من الناس ، لان الاساس ، وهو النظرية العامة في العدالة، والتي قلنا انها تستمد قوتها من روح الشريعةالاسلامية ، يقضي بان جميع الناس ، والذين يؤلفون الامة ، هم الذين يقررون . وبهذا المفهوم ، فان العدالة الاجتماعية السياسية تعني ان السياسة والحياة السياسية في الفكر العربي الاسلامي تقوم على رضا الناس وقناعتهم وموافقتهم على اعمال حكامهم . وكل ذلك لكي تستقيم الحياة السياسية في المجتمع . وما الاستقامة الا وجه من اوجه العدالة الاجتماعية .

وكما سنرى في الصفحات التالية من هذا الكتاب ، ان العدالة الاجتماعية السياسية العربية الاسلامية التي تهدف الى اقامة مجتمع مستقيم ، تستند على وسائل فعالة في سبيل الوصول الى هذا الهدف . وتأتي في مقدمة هذه الوسائل اعطاء الناس الحرية في الاعراب عن ارائهم ، ومنحهم الحق في مناقشة آراء الآخرين ونقدها نقدا بناء ، وذلك لتصحيح كل اعوجاج يقف عقبة امام الصالح العام. والشيء المهم هنا هو ان حقوق المنتقد مضمونة ، طالما انه يهدف الى البناء. ويتمثل هذا الضمان في عدم جواز الاعتداء عليه من اية جهة : حكومية كانت ام غير حكومية .

وهكذا يتبين لنا مما تقدم ان للعدالة بعدا اجتماعيا يتكـــون من حصيلـــة ضم الجوانب المختلفة من سياسية واقتصادية وقانونية وغيرها الى بعضهـــا في كــل متماسك •

المفهوم من حيث الهدف :

وبعد ان وضحنا العدالة الاجتماعية العربية الاسلامية من حيث معانيهـــا وابعادها ، يتعين علينا بعدهـــا ان نقف على اهدافها •وهنا نقول ان العدالـــة الاجتماعية في مفهومها العربي الاسلامي تهدف اول ما تهدف الى تحقيق مجتمع الخير والسعادة • والطريق الى ذلك هو احلال التآلـــف لا الصراع بين افراد المجتمع ؛ وهذا الطريق يحدده مبدأ « التكافل الاجتماعي » الذي يجمع بين دفتيه كلا الجانبين المادي والمعنوي[١] •

ولتوضيح ما تقدم ، يجدر بنا تقديم الحجة التي تؤكد ان العدالة الاجتماعية العربية الاسلامية تهدف الى بناء مجتمع الخير والسعادة • ولما كانت العدالـــة الاجتماعية تستمد قوتها من الشريعة الاسلامية ، فاننا حينما نأتي الى الشريعة نجد ان الركن الاول في هذه الشريعة وهو المتمثل في القرآن الكريم يرسم لنا هذا الهدف حينما يقول « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير يأمـــرون بالمعـــروف وينهون عن المنكر »[٢] • وواضح ان هذه الآية الكريمة تهدف الى اقامة مجتمع الخير والسعادة الذي نحن بصدد الكلام عنه •

اما كيف نوضح ، طريق الوصول الى السعادة والخير ، فلقد قلنا ، ان هذا الطريق قد تحدد بمبدأ « التكافل الاجتماعي • »[٣] كيف ؟ قبل كل شيء نقول ، ان مبدأ التكافل الاجتماعي ، يعني من بين ما يعني ، كفالة الفرد لمجتمعه •

---

(١) العدالة الاجتماعية في الاسلام ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٧ ٠

(٢) سورة آل عمرن : ١٠٤

(٣) انظر الشيخ محمد ابو زهرة : التكافل الاجتماعى في الاسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٧ ؛ كذلك المصدر السابق ، العدالة الاجتماعية في الاسلام ، ص ٥٩ وما بعدها ٠

وكفالة المجتمع لافراده • ومن هذه الكفالة المتقابلة يتحقق التوازن • وهـــذا التوازن الذى يوفق بين الحقوق والواجبات الملقاة على عاتق الأفراد والجماعات هو الذى يحقق العدالة الاجتماعية •

ان الشيء المهم هنا هو ان هذه الحقوق حينما تؤمن لجميع الاطراف ، فان الجو يصبح مساعدا على تحقيق التقدم فى المجتمع وعلى تحقيق الاستقرار ، وبالتالى على تحقيق السعادة •

وبمقارنة بسيطة بين الوسيلة والهدف الذي يسلكه الفكر العربي الاسلامي فى فلسفة العدالة الاجتماعية وبين سواه ، نجد ، فى الفكر الاوربى الغـــربي مثلا ، ان طريق التقدم والسعادة ينطلق من الفرد • وهذا ما نادت به الفلسفة الليبرالية بالذات • فهي التي كانت تقول ان الفرد اذا ما اعطيت له الحريـــة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، فانه سيعمل ، وسيؤدي عمله هذا الى تقدمه وسعادته ، وبالتالى الى سعادة المجتمع ، لان سعادة المجتمع هي مجموع سعادة الافراد • وهذه الفلسفة الليبرالية نتج عنها الرأسمالية الغربية والديمقراطية الغربية •

وطبيعي ان معالجة طريق التقدم فى الفكر العربي الاسلامي تختلف عن الفلسفة الليبرالية ، بالذات ، كونها لا ترى ان الانطلاق يأتي من زاوية الفرد ، وانما هي كما قلنا ، تنطلق من نقطة يتوازن فيها الفرد والجماعة بحيث يؤمن على كلا الجانبين بمقياس العدالة •

واذا ما قارنا ما تقدم بنظريات الفكر الاوربي الاخرى ، كالاشتراكية مثلا نجد انها ترى ان اساس البلاء ، يأتي من انطلاق الافراد واستغلالهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسى • وقـــد وصف هؤلاء الافـــراد بالـــذين يملكـــون "Those who have" وغـــيرهم الذين استغلهم هـــؤلاء بالذين لا يملـــكون "Those who have not" . أى ان جماعة الافراد المستغلين سيشكلون بالتالى طبقة لها مصلحتها ، وما دامت المصلحة هذه هي رائدها فانها ستستمر في استغلالها • وكل هذه الاحوال يجب القضاء عليها اذا ما اريد للمجتمع التقدم والرقي •

ان هذه الفكرة الآنفة الذكر كان قد جاء بها في الاصل المفكر الغربي هيكل[1] • فلقد قال ان التاريخ سلسلة من الحوادث المتناقضة • وان حادثة زمنية معينة تصبح بمرور الزمن فكرة عتيقة ، بحيث لا تصلح بعدها للمجتمع • ونتيجة لعدم صلاحيتها وبعدها عن المجتمع وواقعه ، سيأتي المجتمع الجديد بازالة هذا الشيء غير النافع للمجتمع ، بفكرة مضادة لها قريبة من واقعه وتحمل روح العصر الجديد • وبنتيجة تناقض الفكرة الجديدة للفكرة القديمة ، فان الفكرة الجديدة ستتصدى لها وبالتالى ستتفاعل معها • ولكن سير حوادث التاريخ تثبت ان التصدي من قبل الفكرة الجديدة سوف لا يترك تلك الفكرة الجديدة على حالها وانما سيؤدى الامر الى ظهور فكرة مركبة جديدة ، وهي فكرة ثالثة كان قد دفع بها تناقض بين فكرتين ، وكل هذا يحدث بالرغم منا •

ثم اتى مفكر الماني غربي آخر من بعد هيكل وهو المفكر اليهودي ماركس[2] الذي قال ان هذا الذي يحدث في التاريخ الذي اشار اليه هيكل هو الديالكتيك ومبعثه الصراع بين الاشياء • فكل فكرة تتصارع مع فكرة مخالفة ومضادة لها ، وينتج نتيجة هذا التصارع فكرة مركبة • وقد اطلق على هذا بنظرية الصراع • ثم قال ولكن المشكلة هي ليست مشكلة تاريخية بقدر ما هي مشكلة مادية • فالطبقة تفكر بفكرة مادية • والرأسماليون يستغلون اكثر فاكثر لمصلحتهم الى ان يؤلبوا عليهم طبقة معاكسة لهم تماما وهي طبقة العمال ، تثور على الاولى حتى ينقلب النظام القائم • وبنتيجة هذا التصارع بين الطبقة المستغلة وبين الطبقة المحرومة تظهر فكرة الاشتراكية العلمية القائمة على اللاطبقية •

---

(١) للرجوع الى التفاصيل ، انظر الفصل ٣٠ من كتاب :
George H. Sabine: A History of Political Thought, Henry Holt Co., New York, 1951.

(٢) للاستزادة في الموضوع يراجع الفصل ٣٣ من المصدر السابق نفسه •

وواضح ان الفكر العربي الاسلامي في عدالته الاجتماعية يمنع قيام أي استغلال ، سواء أكان مصدره الافراد او الجماعات او الطبقات • فهو يعالج الامور عن طريق خلق التآلف بين الاشياء لا الصراع بينها • ويقوم مثل هذا التآلف نتيجة احلال التكامل بين الفرد والمجموع ، وهذا التكامل يؤدي الى الى التكافل • فلا يستطيع المجتمع ان يعيش بسعادة الا اذا كان متكافلا في افراده وجماعاته ، ومتآلفا فيما بينه بوحي من الانسجام والتماسك الذي تحدثه مفاهيم العدالة الاجتماعية •

فالانسان وفقا للفكر العربي الاسلامي يعيش في ظل نظام طبيعي واجتماعي متوازن ودقيق • ويتمثل هذا النظام الطبيعي بتناسق وتكامل اجزائه في اطار شامل • فلقد قالت الآية الكريمة « والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم • والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم • لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » • ويتمثل نظامه الاجتماعي بتنسيق دقيق تتحدد فيه العلاقات بين الافراد والجماعات بحدود الحقوق والواجبات : وهذه الحقوق والواجبات تحددها قواعد العدالة الاجتماعية الشاملة والدقيقة • واذا ما حصل صراع في المجتمع ، فمعناه ان خللا غير اعتيادي قد حصل ، وهو ما يجب اصلاحه من قبل استفحاله والا كان ذلك علامة من علامات انهيار المجتمع بأسره •

العدالة الاجتماعية السياسية

« نظرية الحكم العربي الاسلامي »

من حيث المعنى :

تعني العدالة الاجتماعية ـ السياسية العربية الاسلامية تنظيم الحياة السياسية في المجتمع العربي الاسلامي ، بين الفرد والفرد وبين الفرد والجماعة وبين الراعي والرعية . والمقياس في تنظيم العلاقة ينبثق من الجسر الذي يربط ما بين الفرد والفرد والفرد والجماعة وهو جسر العدل . وتؤدي هذه العلاقة الى النجاح اذا كان الجسر يقوم على العدالة بالنسبة للمجتمع افرادا وجماعات .

والعدالة الاجتماعية ـ السياسية هي نظرية الحكم العربي الاسلامي . فكما ان هناك نظرية للحكم الديمقراطي ونظرية للحكم الديكتاتوري ، فان هناك نظرية للحكم العربي الاسلامي . وهذه النظرية كما قلنا هي نظرية العدالة الاجتماعية ـ السياسية .

وحينما نقول ان العدالة الاجتماعية السياسية تتحدد فيها العلاقات بين العناصر المختلفة على اساس جسر العدل ، فاننا نقصد بها انصاف جميع العناصر او الاطراف في الجسم السياسى . ويتمثل هذا الانصاف في اعطاء كل عنصر أو عضو حقه . فلا يفضل عنصر على آخر من حيث الحقوق ، فللافراد حقوقهم وأهميتهم في مجتمعهم ، وللجماعات حقوقهم وأهميتهم ، وكل منهم مهم في هذا الجسم السياسى المتكامل . وتفسيرا لذلك ، نقول ان للراعي (رئيس الدولة) حق في الاشراف والتوجيه على شؤون الدولة ، ولكن هذا الحق يتحدد بحدود العدل الذي جاء به القانون الاسلامي او الشريعة الاسلامية . ومن جهة اخرى فان هذا العدل يمنح ألحق كذلك الى الرعية . فالعدالة تقضي في ان أشراف الراعي المحدد بالقانون ، تستوجب أن يكون هناك من يراقب حسن تطبيقها . وهذه

المراقبة موكولة الى الرعية التي يغرس فيها هذا القانون بناء ضمير حي يدفع بها الى ان تقول كلمتها كلما وجدت اعوجاجا لتطالب بتقويمه • وهذا بعينه انصاف للمجموع في توكيد حقه ، وهو من الجهة الاخرى ، انصاف للافراد بفسح المجال لهم في الاعراب عن آرائهم وفي ان يلعبوا دورهم السياسى كما يجب •

واذا ما اردنا تفسير ما جاء في الشريعة ، وفي دستورها المتمثل بالقرآن الكريم ان « لا اكراه في الدين » التفسير الواسع ، لتوصلنا الى النتيجة وهي أن لا اكراه في الحياة السياسية : أي لا سيطرة أو تسلط دونما حق • نقول لا سيطرة لجماعة في السياسة على جماعة ، او الفرد على جماعته او الراعي على رعيته الا في حدود الحق والعدل •

واذا كان ما تقدم قد اشار الى معناها من حيث الفكرة ، فان معناها الثاني ، وهو المعنى التطبيقي ، يشير الى ان الاساس الذي يساعد على النجاح في العمل السياسى هو التحسس الذاتي بروح العدل من قبل الافراد ومن قبل الجماعات • وما روح العدل التي تنبعث من النفوس وتساعد كل المساعدة في بناء المجتمع السياسي بناء قويما ، الا الضمير المتيقظ في تلك النفوس ، وبعبارة اوسع فان مدى النجاح يزداد ويقل ، من الناحية العملية ، طبقا لايمان الانسان بمبادئه السياسية• فكلما كان الايمان بالعدل اقوى في نفوس الناس كلما كانت فرص نجاح بناء مجتمع عادل اقوى ايضا • وهذا بالذات ما قصده الرسول القائد حينما قال « المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف » • فالذي يؤمن بخالقه ايمانا حقيقيا ، يكون مسلما حقيقيا • ثم ان الذي يؤمن بالمثل التي تحويها الشريعة الاسلامية وبقوانينها العادلة ، من سياسية واجتماعية وغيرها ، فانه ينجح في حياته السياسية والاجتماعية ويعمل على بناء ونجاح مجتمعه ايضا • ومن هنا كانت الشريعة الاسلامية والرسالة الاسلامية هي رسالة تهدف الى ضمان حقوق وواجبات الانسان بقانون عادل ينصف جميع بني الانسان ، وهي بهذا رسالة تهدف الى الخير والى اسعاد الانسان • والطريق الى ذلك هو تربية الانسان العربي المسلم تربية خلقية دقيقة واقعية بحيث تزرع في ضمير الانسان قوة وحيوية تدفع به الى عمل الخير •

من حيث المضمون :

واذا كان ما تقدم قد فسر لنا العدالة الاجتماعية ـ السياسية من حيث المعنى، فان العدالة الاجتماعية من حيث المضمون تعني ، الموازنة في العلاقات السياسية بين الافراد والافراد وبين الافراد والجماعات • وعن طريق توازن العلاقات تتم العدالة بين هذه العناصر من جهة وينعدم الظلم السياسي من جهة اخرى • ولقد وجد الفكر العربي الاسلامي الذي يستمد قوته من الشريعة الاسلامية ان الايمان الحقيقي بالفكرة المشفوعة بالايمان الحقيقي في تطبيقها تطبيقا دقيقا هو السبيل الناجح الى منع حصول أرجحية هذا الفرد على ذاك أو هذه الجماعة على تلك • وهذا بعينه هو طريق سياسى عادل ، وهو طريق بعيد عن الظلم السياسى في الوقت عينه •

من حيث المقومات :

لقد قلنا ان العدالة الاجتماعية السياسية هي نظرية الحكم العربي الاسلامي• والواقع ان نظرية الحكم العربي الاسلامي ، شأنها شأن اية نظرية اخرى للحكم، تقوم على اركان او مقومات اساسية •

والسؤال الان ما هى هذه المقومات التي تقوم عليها نظرية العدالة الاجتماعية ـ السياسية في الحكم ؟ وللاجابة على ذلك ، نقول ان العدالة السياسية العربية الاسلامية تقوم على المقومات الاساسية التالية :

اولا ـ الحرية السياسية :

وتعتبر الحرية في نظرية الحكم العربي الاسلامي الركيزة الاولى لاحلال العدالة الاجتماعية السياسية •

وحينما نحلل مفهوم الحرية في نظرية الحكم العربي الاسلامي نجد انها تقوم على القاعدة التي تقول ان الحرية جزء اساسي من تقدم وسعادة الافراد والمجموع في وقت واحد • فالفرد لا يستطيع ان يتضلع في مسؤولياته السياسية تجاه حكومته ومجتمعه خير تضلع الا اذا فتحت امامه ابواب الحرية •

كل ذلك من جهة ومن الجهة الاخرى ، فان الحرية كما جاءت في المفهوم العربي الاسلامي لا تعني انها حرية لا تخضع لتنظيم ولا لفلسفة عامة • على العكس فان الحرية السياسية تنظمها فلسفة عامة تقوم في اساسها على القانون المتمثل في الشريعة الاسلامية[١] •

ومن اهم ما تؤكد عليه هذه الشريعة هو ان الحرية السياسية يجب ان تكون موجهة نحو الفضيلة والخير الانساني • ومن هنا نستطيع القول ان الحرية التي تقوم على الفضيلة والخير هي حرية تقبل الصراحة لا المراوغة ـ في العمل السياسي ـ والاستقامة ، لا المخاتلة والمباغتة • وهذا بعينه هو المقياس الخلقي في الفكر العربي الاسلامي للعمل السياسي وللحرية السياسية •

وتضم الحرية السياسية :

آ ـ حرية الافراد • والمقصود بها تبادل الآراء وتقليب وجهات النظر وابداء كل رأيه دونما خوف او رهبة •

ب ـ حرية المجموع • والمقصود بها ، ان تفاعل الآراء في المجتمع العربي الاسلامي الذي يقوم على الحرية يؤدي الى تكوين رأي عام يمثل المجموع • وهذا بحد ذاته ما يسمى بالارادة العامة •

وحسبنا ان نشير هنا الى ان ارادة الجماعة العامة[٢] هي التي تعمل على كشف الحقيقة من حيث انها السبيل في الوصول الى الحق والعدل • وعلى هذا الاساس جاء القانون الاسلامي المتمثل في القرآن الكريم ليقول « واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » •

وجاء قول مؤسس الدولة العربية الاسلامية الرسول محمد (ص) ما معناه ان السعادة تظل ملازمة الامة ما بقيت تحكم بالحق والعدل • وقد رأى الفيلسوف العربي ابن خلدون ان العدل السياسي ذو صلة بحياة الدولة • ذلك ان الدولة التي

---

(١) انظر في هذا الصدد ، الشيخ محمد ابو زهرة : التكافل الاجتماعي في الاسلام ، مصدر سبق ذكره ، ص‌ص ٢٠ـ٢٢ •

(٢) ارادة الجماعة هي الارادة التي تعبر عن كثرتهم الكاثرة • انظر الريس ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٢٣ •

تقوم على العدل لها ان تأمل حياة تؤدي الى الرقي والحضارة • وعلى العكس فان الدولة التي تقوم على الظلم لها ان تأمل الانحطاط السريع فالفناء •

ثانيا - المساواة :

والمساواة في الحياة السياسية العربية الاسلامية تعني ان لا تمييز بين الافراد على اساس الجاه او الغنى • وتعني كذلك ان لا تمييز على أساس اللون أو العنصر • كما تعني ايضا المعاملة المتساوية امام القانون[١] • وبتعبير أدق ان ليس هناك فرق بين الانسان والانسان في الحياة الاجتماعية والسياسية الا بما يمتازون على غيرهم من كفاءة وخدمة للمجتمع •

والذي يحلل هذه القيم والآراء يجد ان النظرية السياسية العربية الاسلامية في الحكم تقوم على الخير وتؤمن بقيمة الافراد وتعمل على اسعادهم • وحسبنا ان نشير هنا ان هذه القيم هي بحد ذاتها ركائز اساسية لمفهوم العدالة الاجتماعية السياسية • ولهذا جاء الدستور الاسلامي ليؤكد ان لا فرق بين اعجمي وعربي الا بالتقوى • والمقصود بذلك من الناحية السياسية المساواة في المعاملة القانونية والسياسية • أي عدم التمييز بين الافراد الا بمقدار « تقواهم » أي اخلاصهم واستقامتهم وخدمتهم لربهم ولانفسهم ومجتمعهم ، ولهذا كله ايضا جاء المفكرون والساسة ليؤكدوا اهمية هذه الناحية في الحياة السياسية • ومن يتمعن في دراسة الخطاب الذي القاه الخليفة المفكر أبو بكر (رض) ، عقب بيعته ، يتبين له كيف ان مبدأ الانصاف في الوقوف بجانب المظلوم واخذ الحق من الظالم يمثل اعلى درجات المساواة فكرا وتطبيقا • فقول الخليفة أبو بكر « الا ان اضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق منه ، واقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له » ، بمعنى أدق ، هو توكيد للمساواة في اعلى درجاتها بوجه خاص ، وتحقيق لهدف انسانى سام هو العدالة الاجتماعية بوجه عام •

---

(١) النظريات السياسية الاسلامية ، مصدر سبق ذكره ، ص‌ص ٢٨٣-٢٨٤ •

ان أي تحليل دقيق لحالات التميز بين الافراد ، وفقا لمفهوم العدالـــة الاجتماعية العربية الاسلامية يرينا انه قد تحدد من حيث الاســـاس في حالتين مهمتين : وهما الكفاءة والخدمة •

فالتمييز بين الكفاءات هو الذي ادى الى نشوء فكرة اهل الحل والعقـــد الذين يفضلون على غيرهم في المشورة بناء على رجاحة عقولهم قبل أي شرط آخر • وقد أكد على هذا ، الدستور الاعلى حين قال « وفوق كل ذي علـــم عليم » • وحين قال ايضا « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ثم قوله « قل لا يستوي الاعمى والبصير ولا الظلمات والنور » •

واذا كان ما تقدم يؤكد على الجوانب الفكرية من مفهوم العدالة الاجتماعية، فان الجوانب الواقعية والعملية منها قد تحددت بمقدار خدمة الأفراد لمجتمعهم • وهذا التميز الذي يميز فرد عن فرد هو ليس تميز انما هو تفضيل للانسان الذي يعمل ، على الانسان الذي لا يعمل • ومن هنا كان المجتمع العـــربي الاسلامي ، مجتمع يقوم على الحركة والعمل والخدمة ، لا على الجمـــود والوقوف • والآيات في الدستور الاسلامي تبين لنا كيف ان هناك ميزة للذين يعملون عن الذين لا يعملون وكيف ان هناك تفضيلا للعاملين على القاعدين • فلقد جاء القرآن الكريم : ليميز بين الخاملين والمجاهدين وكيف ان المجاهدين هم اعلى درجة من القاعدين وليبين ان الجهاد معناه الاخذ بحياة الانسان في السلم عامة ، وحياته السياسية خاصة نحو طريق الخير والعدالة • وليبين ان الجهـاد في حالة الحرب يعني تحقيق الحق والقضاء على الظلم • فالحرب تكون شرعية، كما سنرى فيما بعد ، اذا قامت على دفع الظلم والاعتداء ، والا لاصبحت الحرب عدوانية ، وهذا ما لا تقبل به العدالة الاسلامية والشريعة الاسلامية • ويكفي ان نشير لهذا التفضيل بين الافراد على اساس خدمتهم ، الحكمة العربية الاسلامية التي تقول « خير الناس من ينفع الناس » • وخير الناس في الحياة السياسـية هو ذلك الانسان الذي يأتي بخدمة افضل لبناء المجتمع السياسى •

ثالثا ـ المسؤولية :

والمسؤولية ركن اساسي من اركان نظرية الحكم العربي الاسلامي • ولا يمكن تفهم المسؤولية السياسية في المفهوم العربي الاسلامي الا بالنظر اليها كسلسلة متكاملة الحلقات • ومعنى ذلك ان المسؤولية العامة تتداخل في المسؤولية الخاصة • وهذا ما يجعلنا ان ننظر الى المجتمع النظرة الى البنيان المرصوص الذي يشد بعضه بعضا • ومن هنا نفهم ايضا ان الفكر السياسي العربي الاسلامي يقوم على فكرة اسعاد الفرد في مجتمعه السياسي ويوجهه نحو الطريق الذي يؤدي به الى خدمة مجتمعه في وقت واحد • وهذا بالطبع لا يتأتى الا بتربية الفرد سياسيا تربية يقدر فيها اهميته بحيث يشعر انه فرد في مجتمع متكامل له حقوقه من جهة وله واجباته تجاه مجتمعه من جهة اخرى • وبهذا يتحقق المعنى الحقيقي للحكمة القائلة « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته » •

ان ما تقدم يؤدي بنا الى القول ان المجتمع ـ وفق نظرية الحكم العربي الاسلامي او نظرية العدالة الاجتماعية السياسية ـ هو مجتمع متماسك قاعدته « التكافل الاجتماعي » • أي ان الفرد يكفل المجتمع والمجتمع يكفل الفرد • كل هذا من جهة ، ومن الجهة الاخرى فان المسؤولية السياسية لا تنحصر في القائد السياسي دون المواطنين وانما هي مسؤولية القائد والمواطن معا • وهذه ناحية جديرة بالدرس والتمحيص • لانها فى جوهرها تقوم على منطق الحرية والترابط بينها وبين المسؤولية • ذلك ان القائد السياسى لا يستطيع ان ينفرد في مسؤوليته دون ان يستند على تأييد ورضا المواطنين[1] • وهذا الرضا بحد ذاته ما هو الا مسؤولية المجتمع السياسي العامة في الدولة • وهو تماما الوجه السياسى من العدالة الاجتماعية • ولهذا نجد ان ابن خلدون المفكر العربي المشهور قد اكد على هذه الناحية بحيث رأى ان العلاقة وثيقة بين تحمل المسؤولية وبين الرقي والعمران • كما رأى الفيلسوف الفارابى نفس هذه الناحية ايضا • وهذا يتبين لنا من قوله

(١) النظريات السياسية الاسلامية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٩٣ •

بما معناه ان السلطة التي تفتقر الى الحكمة والتعقل والمسؤولية هي سلطة تؤول الى الخراب والدمار • ويسمى الفارابي مثل هذا النوع من السلطة بالسلطة الجاهلة • اما السلطة التي تقوم على الحكمة والتعقل والمسؤولية فانها سلطة تؤول الى الرقي والسعادة • وبينما يربط ابن خلدون بين المسؤولية وبين تقدم الامة ورقيها ، نجد ان ابن باجة يرى ان ايفاء الحاكم بمسؤوليته يجب ان يكون الاساس في التمييز بين القيادة والحكومة الصالحة وبين القيادة والحكومة الطالحة • ويلتقي الماوردي مع ابن باجة في هذه الزاوية بالذات ، الا انه يضيف فيؤكد على ان الحاكم العادل يجب ان يكون مطاعا من قبل الرعية •

وهكذا يمكن القول على ضوء ما تقدم ان حكم الحاكمين يجب ان يقوم على توزيع المسؤولية بينه وبين المحكومين او المواطنين • فمسؤولية الحاكم تتجلى في ان يكون حكمه منبثقا من فلسفة تجعل منه كفرد وتجعل من كل فرد آخر ان يعمل في نطاق دائرتين : دائرة مسؤوليته الخاصة تجاه نفسه والتي توجب عليه ان يعلم حقوقه ودوره في المجتمع ، ومسؤوليته العامة تجاه مجتمعه والتي توجب عليه معرفة واجباته تجاه مجتمعه السياسي بوجه عام •

رابعا ـ القيادة الجماعية :

وتتمثل القيادة الجماعية في نظرية الحكم العربي الاسلامي « بمبدأ الشوري »[1]• ومبدأ الشورى يعني ادبيا تبادل الرأي • اما معناه السياسي فهو التفكير الجمعي في معالجة وحل المشاكل السياسية •

والقيادة الجماعية تقوم على مبدأ ذي اهمية كبرى في حياة المجتمع السياسية• فهو يمنع الاستئثار بالسلطة من قبل اي فرد من ناحية ، وهو يعمل الى الوصول الى القرارات التي تقل فيها الاخطاء ويزداد فيها التروي والمناقشة وتقليب وجهات النظر المختلفة •

(١) تقول الآية الكريمة : « ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم ، وشاورهم في الامر » • (سورة آل عمران : ١٥٩) • ان ما يجب ملاحظته هنا هو ان الدستور الاسلامي الاعلى (القرآن الكريم) قد اتى بهذا المبدأ في صيغة الوجوب والالزام •

وحسبنا ان نشير هنا ان مبدأ الشورى او القيادة الجماعية يمثل لنا الحكم الذي يقوم على التوافق والرضا بين الحاكم والمحكوم وهذا ما يجعل من النظرية العربية الاسلامية في الحكم نظرية تقوم على الحرية والاتفاق • ولهذا نجد ان مؤسس الدولة العربية الاسلامية الرسول محمد (ص) قد اكد على ذلك تأكيدا كليا • فيروي لنا ابن تيمية في كتابه « السياسة الشرعية » ، ان الرسول محمد (ص) لم يكن ليكتفي بتطبيق مبدأ الشورى في جميع قراراته وحسب ، وانما اكد عليه كمبدأ اساسي من مبادىء نظرية الحكم العربي الاسلامي • ويروي لنا الرازي ايضا في كتابه «مفاتيح الغيب» ، « ان الرسول محمد (ص) امر بالشورى لا لانه محتاج الى آراء من يستشيرهم ، ولكن لاجل انه اذا شاورهم في الامر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الاصلح فتصير الارواح متطابقة متوافقة على تحصيل اصلح الاوجه فيها » • والواقع ان تأكيد الرسول القائد جاء تنفيذا للقانون الاسلامي او الشريعة الاسلامية حيث تقول الآية الكريمة : « وشاورهم في الامر » •

وهكذا نجد ان نظرية العدالة الاجتماعية بالنظر لما تحتويه من افكار سياسية ثمينة ، تستدعي التتبع المتواصل والدراسة العلمية المستفيضة للتعرف على كل دقائقها وزواياها بغية بناء مجتمع عربي حديث قوى اصيل يستمد قوته من قيم حضارته العربية الاسلامية السامية •

نظرية الخلافة (الامامة)

نبذة عامـــة :

قبل البحث في نظرية الخلافة ، من الضروري التميز بينها وبين العدالـــة الاجتماعية السياسية • ولتوضيح ذلك ، فان من الممكن القول انه اذا كانت نظرية العدالة الاجتماعية السياسية هي نظرية الحكم التي تقوم عليها الدولة في الفكر العربي الاسلامي فان نظرية الخلافة هى نظرية رياسة الدولة • ونظرية الخلافة او الرياسة تمثل لنا نموذجا وصورة من صور العقود السياسية التي جاء بها الفكر السياسي العربي الاسلامي • فالخلافة هى عقد يتحدد بموجبه طريق رياسة الدولة العربية الاسلامية • وان هذا العقد يتم بين رئيس الدولـــة وهو (الخليفة) وهو الطرف الاول ، من جهة وبين الامة وهي الطرف الثاني من جهة ثانيـــة •

ان نظرية الخلافة التى نحن بصددها هى نظرية اقل ما يمكن القول عنها انها وليدة الظروف التي مر بها المجتمع العربي الاسلامي • ذلك ان الدولـــة العربية الاسلامية التي اسسها الرسول (ص) والتي لم تلاق اية محنة قياديـــة في حياة الرسول كانت قد اصطدمت بمحنة قيادتها بعد وفاته مباشرة • فلقد بدأ على العرب الحيرة حول من سيخلف الرسول في ادارة دفة الدولة ؟ وكان اول محاولة للاجابة على هذه الحيرة هو ان بدأوا في التشاور في الامر • وقد كان هذا الشاور امرا طبيعيا منذ ان كان منسجما مع تقاليدهم العربية[1] ، وتعاليـــم

(١) عندما نقول ان فكرة التشاور هي وليدة التقاليد العربية ، فاننا نعني بها انها وليدة القيم العربية التي تحولت الى تقاليد عبر الزمن الطويل • فقد كان لكل دولة عربية قبـــل الاسلام دار للرئيس او الشيخ • وكان هـــذا الدار يؤدي وظيفتين : الاولى سكن الشيخ والثانيـــة مجلس عـــام للمناقشة والمشاورة بجميع امور القبيلة • ومن هذه الدول مثلا دولة مكة ودولة كندة • فدولة مكة كان دارها يسمى بدار الندوة ، وهكذا فان دار السقيفة التي اجتمع فيها اهل الحل والعقد ، والذين توصلوا الى نظرية الخـلافة ، لم يكونوا قـد توصلوا اليها بمحض ابداعهم الكلي ، وانما الابعد منه ، اسلوب الحياة السياسى الذى تكون لدى العرب عبر الزمن الطويل •

الشريعة الاسلامية • فلقد تعود العرب عبر الزمن الطويل على ان يقرروا امورهم عن طريق تبادل المشورة في مجالسهم القبلية وفي ندواتهم • ثم جاءت الشريعة الاسلامية لتؤكد نفس هذا الاسلوب في التقرير في المسائل المنوعة في الحياة عامة والحياة السياسية خاصة • والمهم ان نعلم انه عن طريق هذه المشورة توصل العرب المسلمون الى نظرية الخلافة او رئاسة دولتهم • ومن هنا كانت نظرية الخلافة وليدة المشورة والمذاكرة • فلقد تمخضت عن هذه المشاورة والمذاكرة التي تمت في دار السقيفة في المدينة الاتفاق على الطريق السياسى الذى ستسلكه الامة وعلى من سيقود ويرأس الدولة •

ولقد جاءت التسمية من واقع حال المجتمعين • ومن هنا ظهر منصب الخلافة ليشير الى منصب الرئيس للدولة بعد الرسول • واذا كانت الخلافة في معناها القريب قد اشارت الى من يخلف الرسول لرئاسة الدولة ، فانها في معناها البعيد قد اشارت الى قيادة الامة[١] • ومن معانيها الاخرى الامامة[٢] التي اشتقت من أم الناس ومعناها قادهم في الصلاة • ومن هذا المعنى القريب الذي يعني قيادة جمع من الناس لاداء فريضة الصلاة وهي قيادة دينية انبثق المعنى العام البعيد وهو قيادة الناس في المجتمع السياسى • وبمرور الزمن أصبحت الخلافة والامامة كلمتين لهما معنى سياسي واحد وهو رئاسة الدولة[٣] •

طبيعة نظرية الخلافة

وتتمثل طبيعة نظرية الخلافة في انها قد استقرت على افكار وقواعد لا يمكن ان تتحقق من دونها • واهم هذه المبادىء والقواعد :

١ ـ مبدأ الاختيار : ومعنى ذلك ان نوعية الرياسة لا تأتي بالقسر او الاجبار

(١) الخلافة والامامة ، مصدر سبق ذكره ، ص‌ص ٣٤٠ـ٣٤١ •

(٢) يقول ابن خلدون في مقدمته ص ١٥٩ : « فأما تسميته اماما فتشبيها بامام الصلاة » •

(٣) المصدر السابق ، ص ١٩٠ الذى جاء فيه « ان الشيعة خصوا علياً باسم « الامام » نعتا بالامامة التي هي اخت الخلافة ••• ولمن يسوقون اليه اليه منصب الخلافة من بعده » •

او العنف ، وانما تأتي بوسيلة الاختيار[1] • اذ لا اكراه في الدين ولا اكراه في الحياة وبالتالي فلا اكراه في الحياة السياسية وفي قيادتها بالذات • ثم ان هذا الاختيار هو اختيار الامة • فالامة هي صاحبة السيادة او صاحبة السلطة العليا ، التي تسير بوحي من دستورها وشريعتها الاسلامية •

٢ ـ مبدأ الكفاءة : ويتمثل مبدأ الكفاءة في ان الاختيار لا يقوم على الاعتباط وانما يقوم بحكم العقل والمنطق • ويعطي الاصلحية لتقرير العقل • أي انه يعطي اهل الحل والعقد صفة اصحاب او اهل العقل[2] • واستخدام العقل هو الذي يرشد اصحاب الاختيار الى من هو الصالح ومن هو غير الصالح لمنصب الخلافة • ثم ان استخدام العقل دون العاطفة هو وسيلة من وسائل احلال المساواة بين الناس وفتح الباب امام الجميع دون تمييز للترشيح للخلافة وفقا للكفاءة والخدمة والاخلاص والايمان • وفي كل ذلك تحقيق للعدالة بين الناس • وهو في الوقت عينه تحقيق خيرهم وسعادتهم •

٣ ـ مبدأ الرضا : وهذا يعني ان الخليفة لا يجوز ان يأتي بالاكراه وانما برضا الناس ، لان رضا الناس من رضاء الله • ويتجسد هذا الرضا في مبايعة خليفتهم أي بالمصادقة على اختياره وبابدائهم رضاءهم عنه • وقاعدة المبايعة ، هي قاعدة رئيسية لا يمكن ان تكون الخلافة بدونها شرعية • فلا خلافة شرعية بدون مبايعة او رضا الناس • ورضا الناس هنا ما رضى عليه

---

(١) انظر احمد عباس صالح : الاصول الفكرية للحضارة العربية في مجلة الكاتب ، عدد ٧١ ، فبراير (شباط) ١٩٦٧ ، حيث يقول ان « فكرة الخلافة التى تقوم على النظر والاختيار قد عاشت •• في اذهان العرب كفكرة اساسية •• ص ٣٤ ؛ الاعظمي ، بغداد ، ١٩٦٥ ، ص ١٤ •

(٢) تظهر اهمية العقل في القرآن الكريم الدستور الاسلامي في آيات كثيرة ، ولعل اقرب الايات الى موضوعنا هي الآية التي تؤكد على عقل الانسان فنقول : « الم نجعل لكم عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين » • والمهم هنا ان نعلم ان « نجدين » معناها ملكة الانسان في عقله للتمييز بين الخير والشر والكفوء والضعيف وغير ذلك •

اكثريتهم الكاثرة • وهذا هو مقياس الرضا والذي يطلق عليه في الازمنة الحديثة بالاغلبية الساحقة • ومع ان اساليب موافقة الناس تختلف من عصر الى عصر ، الا ان الحقيقة الثابتة في طبيعة الخلافة تبقى ، وتلك هي ان رضا الناس هو ضرورة من ضروراتها • وان اي اكراه للناس فيها معناه ابطال لها •

٤ ـ مبدأ العقلية الجماعية : ويستند هذا المبدأ الى الاساس العربي والاسلامي وهو الاجتماع بين الناس وتبادل الآراء بينهم اذ ان رأي الجماعة خير من رأى الفرد • وقاعدة رأي الجماعة خير من رأي الفرد لا يقتصر مداها على حياة الامة السياسية وانما يمتد الى جميع جوانب الحياة[١] • فهناك في الحياة الدينية تأتي هذه القاعدة لتقول أن صلاة الجماعة خير من صلاة الفرد • وهناك في الشريعة الاسلامية ذاتها نجد ان ركني القياس والاجماع وهما ركنان اصيلان يأخذان بالعقلية الجماعية وبرأي الجماعة • واذن فان الركون في انتخاب الخليفة الى العقلية الجماعية والركون كذلك الى نفس القاعدة في طلب الخليفة لرأي الغير يشكل في التفكير العربي الاسلامي نظاما متكاملا متناسقا ، اذ ان الطريق في الحياة السياسية هو جزء من طريق الحياة العام حيث الناس فيه يتشاورون ويتبادلون الرأي كي يبعد عن الحياة كل ما من شأنه ان يعمل على الاستبداد بالرأي والتسلط الذي تأباه الشريعة الاسلامية وتأباه قواعدها في العدالة والمساواة •

ماهية نظرية الخلافة :

من الضروري ان نعيد الى الاذهان القول ان هذه النظرية هي وليدة البيئة العربية الاسلامية وانها ظهرت وفقا لمتطلبات الحاجة • وانه لم يظهر مثل هذه النظرية في مكان وحضارة اخرى ، ولذا فهي نظرية اصيلة ولم تقلد اية نظرية أخرى •

---

(١) د• عبدالكريم زيدان : الفرد والدولة في الشريعة الاسلامية ، مطبعة سلمان الاعظمي ، بغداد ، ١٩٦٥ ، ص ٢٣ ، ص ٢٧ •

وحينما تتحدث عن ماهية نظرية الخلافة فاننا نقصد بذلك حقيقتها او بتعبير اوضح المحور التي تدور عليه افكارها • وعند البحث في هذا المحور نجد ان نظرية الخلافة تقوم على الدعائم التالية :

اولا — ان نظرية الخلافة هي نوع من انواع العقود :

والمقصود بذلك ان الفكر العربي الاسلامي الذي يستند الى دستوره وتقاليده، ينظم احوال المجتمع من جميع جوانبه المختلفة • وان هذا التنظيم جاء على شكل عقود • وقد وضح الدستور الاسلامي هذه العقود خير توضيح •

والمهم ان نعلم ان نظرية الخلافة هي احدى نظريات العقود السياسية • وهذه النظرية تتناول تنظيم المجتمع السياسى وفق قواعد ، وان مجموع هذه القواعد يشكل هذا العقد السياسى • وعقد الخلافة يتم من قبل طرفين رئيسين : الاول وهو طرف المرشح لمنصب الخلافة والثاني وهو طرف الامة[1] • واذن فان نظرية الخلافة هي عقد بين الحاكم والمحكوم او كما اصطلح عليها الفكر الاسلامي عقد يتم بين الراعي والرعية ، والمقصود بالراعي الرجل المسؤول الموجه والمدبر للشؤون السياسية • اما الرعية فهم الذين يختارون الراعي • وهم يتألفون من جميع ابناء الامة • وفكرة الراعي او القائد تقوم على الاساس الذي يقول انه لا يمكن للمجتمع ان يقوم من دون ان يكون له قائد او راعي يأخذ على عاتقه تنظيم اموره وفق الشريعة الاسلامية • فالقيادة في الفكر العربي الاسلامي واجبة وعدم وجودها يؤدي الى الفوضى • ولكن الشيء المهم ان الراعي او الموجه او القائد للامة لا يمكن ان يفرض عليها فرضا وانما يجب ان يأتي عن طريق اختيارها وموافقتها ، وهنا يأتي الطرف الثاني من العقد وهو الذي يتمثل في الرعية او الامة • واساس وجود الرعية هنا هو ان فرض الراعي على الرعية بالاكراه يتنافى ومنطق الشريعة الاسلامية والفكر الاسلامي القائم على العدل • فالاكراه وجه من وجوه الظلم • ثم ان الاكراه لا يمكن ان يؤدى الى

(١) انظر الخلافة والامامة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧٤ ؛ كذلك محمود فياض ، الامامة والسياسة ، ص ١٦ •

استقرار حياة الامة • كما انه لا يمكن ان يؤدي الى سعادتها • ذلك ان الاكراه معناه فرض امتيازات من جانب على الجانب الاخر • وفي هذا افتقاد للمساواة وافتقاد للعدالة •

واذن فان رضاء الامة واختيارها لراعيها هو شرط من شروط هذا العقد السياسى • وليس هذا فحسب ، فان هذا الرضا يجب ان يتم كذلك من جانب الراعي الذي يرضى بقيامه بهذه المهمة •

ومن هنا يصبح العقد السياسي المتمثل في الخلافة اتفاقا حرا يقوم على الاختيار والموافقة من الجانبين : القائد والامة • ومن هنا ايضا يظهر لنا ان الفكر العربي الاسلامي في نظرياته وفي نظرية خلافته ـ التي هي احدى العقود السياسية ـ قد سبق ما جاء به مفكرو الغرب المحدثين من افكار متشابهة بقرون عديدة • ذلك ان التأكيد على الاتفاق الحر بين الحاكمين والمحكومين الذي تحدث عنه بعض المفكرين الغربيين من امثال لوك وروسو كما اسلفنا لا يعطيهم أي سبق حضاري ، طالما ان الحضارة العربية الاسلامية التي سبقت حضارتهم بقرون عديدة ، قد جاءت بما يشبه هذه الافكار وطبقتها بالفعل • ومن هنا ايضا كان الفكر العربي الاسلامي سباقا في نظرية الارادة ، الارادة العامة التي تتمثل في الامة وفي سيادتها على تقرير شؤونها •

ثانيا ـ ان نظرية الخلافة ترتكز على فكرة الترشيح :

وهذه تبعد نظرية الخلافة عن النظريات الوراثية التي ظهرت فى الاقاليم والحضارات التي عاصرت او سبقت تأسيس الدولة العربية الاسلامية • وتتلخص فكرة الترشيح في ان يرشح للناس جماعة ممن اشتهر في الحكمة والدراية والعقل والمعرفة بالشؤون الاسلامية وظروف المجتمع واحواله ، وممن اتصف بالاتزان والروية في اعماله وآرائه • ومهمة الترشيح هذه التي نحن بصددها هي من مهمة مجلس شورى يسمى اعضاءه باهل الحل والعقد[١] • وهؤلاء يقع

(١) هم « الذين تثق بهم (الامة) وترضى برأيهم لما عرفوا به من الاخلاص والاستقامة والتقوى والعدالة وحسن الرأي والمعرفة بالامور والحرص على مصالح الناس » • الفرد والدولة في الشريعة الاسلامية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩ •

عليهم تقديم شخص تتوفر فيه مؤهلات القيادة للامة • وقد يجوز ان يقدموا هذا الشخص من بينهم او من غيرهم • الا ان هذا الترشيح او الايصاء الذي يوصى به اهل الحل والعقد ، والذى يجب ان يقوم على رأيهم جميعا او رأي اكثريتهم، يظل بحاجة الى ان يعرض على الامة للمصادقة عليه[1] • وبدونه لا تكتمل مقومات هذه النظرية •

ان ما هو مهم في موضوع الترشيح هو ان يتم من قبل مجلس الشورى المتمثل فى اهل الحل والعقد • وان ما هو مهم ايضا ان اهل الحل والعقد يختلفون من زمان لزمان ومن مكان لمكان[2] • ولكن الشيء الثابت فيهم هو ان يكونوا ممن اشتهر برجاحة عقله وخلقه ومركزه الاجتماعي العالي بين ابناء قومه في الزمان والمكان الذي يعيش فيه • والسبب في ذلك على ما يظهر من دراستنا لروح الشريعة الاسلامية وتعاليمها ، هو ان ما يقررونه سواء أكان ما يعرض عليهم من آراء ، او ما يعرض عليهم من الغير لدراسته والتقرير فيه ، نقول ان ما يقررونه يجب ان ينال تقدير واحترام الامة • ومن هنا يبدو ان جوهر الفكر العربي الاسلامي يقوم على تقدير العلماء والحكماء وذوي الاخلاق الفاضلة من ابنائها ، ممن اشتهر في التضحية من اجل سعادتها وخدمتها ، وممن اشتهر فى الاخلاص لها •

ثالثا ـ ان نظرية الخلافة ترتكز على فكرة البيعة :

وفكرة البيعة مقوم اساسي من مقومات نظرية الخلافة التى بدونها لا يتم

(١) انظر ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، جـ١ ، ص ١٤٢ ؛ كذلك المصدر السابق ، ص ٣١ ٠

(٢) يرى د٠ عبدالكريم زيدان « ان ما يوافق احوال العصر ان تقوم الامة بانتخاب اهل الشورى الذين يشاورهم رئيس الدولة في المسائل العامة ، ويخولون ايضا سلطة انتخاب رئيس الدولة اذا شغر منصبه ، على ان يكون لرئيس الدولة الحق في مشاورة اهل الاختصاص في موضوع اختصاصهم سواء كانوا من اهل الشورى المنتخبين او من غيرهم » ٠ انظر كتابه الفرد والدولة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦ ٠

العقد ولا يصبح الخليفة قد اشغل خلافته بصورة شرعية • وهذا يقودنا الى تقديم بعض التفصيلات عن البيعة •

ان فكرة البيعة تتم عادة في مرحلتين : الخاصة والعامة[1] • فالبيعة الخاصة هي تلك العملية التي يتوصل فيها اهل الحل والعقد ـ وهم بمثابة نواب الامة والمتحدثين باسمها ـ الى ترشيح شخص يتفقون عليه بالاجماع او بأغلبية الآراء• وهذا الايصاء من قبل اهل الحل والعقد ـ وهم الذين يتحدد عددهم وفق حاجة كل ظرف وزمان ـ هو العملية التي يطلق عليها بالبيعة الخاصة •

اما البيعة العامة فانها تتعلق بمصادقة الامة او الشعب على رأي اهل الحل والعقد • والقاعدة التي تقوم عليها البيعة هي القاعدة الكفائية ، او ما يطلق عليها « بفرض الكفاية » • ومعناها ان يكتفي بمن تتوفر فيه شروط اللياقة والامكانية للقيام بمهمة الانتخاب او بمهمة المبايعة او الادلاء بالرأي بالتأييد او الرفض • وتفسير ذلك يؤدي بناء الى القول ان الفكر العربي الاسلامي الذي يستمد اصوله الاولى من الشريعة الاسلامية يميز بين ما هو حق وبين ما هو ممكن • فمع ان الاختيار هو من حق كل فرد من ابناء الامة ، الا ان ممارسة هذا الحق ليس بمقدور الجميع • ذلك ان الناس يختلفون في اعمالهم وظروفهم واعمارهم ومقدرتهم • وهذا الاختلاف يجعل البعض من ابناء الامة قادرا على ممارسة حقه دون الاخرين ، وبهذه الواسطة يكتفي بمن يسمح له ظرفه وعمله ورشده في انتخاب (او مبايعة) الخليفة نيابة عن الجميع • وبهذا ايضا يسقط الواجب عن الاخرين • ولذا سمي هذا الواجب من الواجبات الكفائية • وان الشروط المطلوبة فيمن تتوفر فيه شروط الاختيار يطلق عليها احيانا بالشروط الكفائية • وهي تعني نفس ما تعنيه المصطلحات السياسية الحديثة المسماة بالشروط الانتخابية•

ان ما تقدم يساعد على القول ان الوسائل التطبيقية التي يستند اليها الفكر العربي الاسلامي هي وسائل تجعل منه ان يكون فكرا مرنا •

---

(١) انظر الاحكام السلطانية للماوردي ، ص ٤ وما بعدها ؛ كذلك الريس مصدر سبق ذكره ، ص‌ص ١٧٥ـ١٧٦ •

فبالنسبة الى اختيار الخليفة ، نجد ان هناك مبدأ ، ولكن هذا المبدأ ليس بمطلق وانما فيه استثناء • فالقاعدة ان الانتخاب فرض على جميع ابناء الامة ، الا ما استثنى ، ممن لا يقدر عليه • وهذه هي الناحية التي تجعل من هذا الفكر مرنا ، وتجعل منه ان يكون عمليا وواقعيا • وهذا الاستثناء الذي جاء في هذا الفكر هو الاخر محدد ، كما ذكرنا • فيستثنى من لم يستطع حضور المكان الذي جرى فيها انتخاب الخليفة ، ان يقدم مبايعته الى الولاة ، او ان يؤديها في وقت متأخر • ويستثنى كذلك من كان مريضا او ناقصا في ملكاته العقلية او من لم يبلغ سن الرشد •

واذن فمتى ما حصلت قناعة اغلبية الناس عند ذلك تتم الخطوة او المرحلة الثانية من المبايعة وهي المبايعة او البيعة العامة • وباتمام هذه الخطوة او المرحلة يصبح رئيس الدولة او الخليفة شرعيا •

ان المهم في كل ما تقدي هو ان هذه الاراء في الانتخاب التي وضعت قواعدها قبل ثلاثة عشر قرنا من الزمان لا تزال تضاهي احدث ما جاء من نظريات وافكار سياسية في الانتخاب والتمثيل في العالم •

الالتزامات في نظرية الخلافة :

من الضرورى ولغرض تسهيل وتنظيم بحث الموضوع ، الاحاطة بالجوانب المختلفة لهذه الالتزامات • وعلى هذا الاساس فاننا سنبحث في هذه الالتزامات وفق التقسيم التالى :

اولا : الالتزامات المتعلقة بانتخاب الخليفة •

ثانيا : الالتزامات المتعلقة بمسؤولية الخليفة وعمله •

ثالثا : الالتزامات المتعلقة باهل الحل والعقد •

رابعا : الالتزامات المتعلقة بالناخب (او المبايع) •

ولنبدأ الان بدراسة القسم الاول منها وهو الالتزامات المتعلقة بانتخاب الخليفة •

اولا – الالتزامات المتعلقة بانتخات الخليفة :

ان اى جواب علمي وموضوعي على هذه الالتزامات يجب ان لا يغفل عن الاشارة الى التفصيلات الكثيرة التي برزت على ايدى الفقهاء والمدارس الفقهية المختلفة •

والذى يحلل شروط انتخاب الخليفة عند الفقهاء ومدارسهم بوجـه عام ، يجد ان بعض الفقهاء والفرق قد ذهبوا في التفاصيل البعيدة • بينما وقف البعض الاخر على المسائل الرئيسية وترك التفاصيل لروح العصر الذى يعيش فيه ابناء الامة • ومن الامثلة على هذه التفاصيل ان بعض الفقهاء اشترط ان يكون الخليفة قد انحدر من قبيلة معينة • حتى ان البعض منهم قد اكد بما لا يقبل الشك على انحدار الخليفة من قبيلة قريش بالذات • وما نستطيع قوله هنا ، هو ان هؤلاء الفقهاء ، وهم قلة بين جمهرة الفقهاء المجتهدين العرب والمسلمين ، قد غاب عنهم ان النزعة القبلية تمثل عصرها وانها لم تعد بعد منسجمة مع فكرة المؤاخاة التي جاء بها عصر الرسول • وهذا ما حصل بالفعل ، حيث اننا نجد ان اغلبيـة الفقهاء الذين مثلوا عصورا مختلفة بعد عصر الرسول (ص) مباشرة وما بعده ، كانوا قد اتفقوا على عدم التشدد في موضوع الانحدار القبلى •

وعند محاولتنا الوقوف على اهم الالتزامات التي وقف عليها اغلبية الفقهاء والمفكرين فى انتخاب الخليفة ، نجد انها تنحصر في ما يلى :

اولا : الايمان بالعقيدة الاسلامية • ان الايمان بالمبادىء التي جاءت بها الشريعة الاسلامية وضرورة توفره عند القائد امر على جانب كبير من الاهمية • ذلك ان اقامة مجتمع الخير الذي نادت به الشريعة الاسلامية ، لابد له ان يجـد من يسعى على اقامته • وتأتي هذه المسؤولية على اشدها بالنسبة للخليفة •

وما يجب الوقوف عليه هنا فى هذا الصدد ، ان التأكيد ، وهو ما يتفق عليه الفقهاء ، لم ينصب على المظاهر ، وانما على الايمان النابع من داخل الانسان، لان المؤمنين الحقيقيين هم الذين يعملون بجد وعزم ويضحون من اجل عقيدتهم• اما غيرهم فلا • اضف الى ذلك ان مبدأ اقامة العدل وبنـاء مجتمـع الخير

لا يمكن ان يتم الا برجال وضعوا الخير العام قبل مصالحهم الشخصية • فدون هؤلاء الرجال لا توجد قيادة حقيقية للامة • واخيرا فان الحكمة من هذا الالتزاب تتجلى ، بعد كل ما تقدم ، في ان الخليفة يمثل المثل الاعلى والقدوة الصالحة فى الامة •

ثانيا ـ الكفاءة :

ويفصل الفقهاء فى هذا الباب اشياء كثيرة • الا ان الرأي الغالب والمتفق عليه يتلخص في النقطتين التاليتين :

آ ـ الكفاءة العقلية • ب الكفاءة الجسمية •

الكفاءة العقلية : وهذه تتجلى في توفر العلم[1] وبعد النظر ورجاحة العقل والرأي السديد عند المرشح لمنصب الخلافة • وهذه الصفات هي التي تساعد الانسان في ان يكون معتدلا لا متسرعا في اتخاذ القرارات وحل المشاكل • ويظهر ، ان كثيرا من الفقهاء اشتقوا هذه الصفات من القرآن الكريم حيث يؤكد على التبصر في الامور والتأني في اتخاذ القرار الذى هو نتيجة للمشورة والمناقشة وتبادل الرأي والاخذ والعطاء • ومثل ذلك يظهر بوضوح في الدستور الاعلى كقوله تعالى « وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » وقوله « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » وقول الرسول (ص) « الحكمة ضالة المؤمن » •

الكفاءة الجسمية : ان اغلبية الفقهاء يتفق في شرط سلامة الحواس وفي سلامة الجسم بوجه عام • ويتمثل ذلك بعدم ابتلاء المرشح بالعاهات والتشويه الجسمى ، حيث ان هناك علاقة بين المظهر والجوهر ، فلقد اشترط بعض الفقهاء ان لا يكون الخليفة المرشح قبيح المظهر او قصير القامة بصورة تستلفت النظر ، وبعبارة اخرى ان نظرة الاسلام تقوم على الاعتدال في الاشياء •

(١) يؤكد بعض الفقهاء على توفر درجة عالية من العلم في المرشح لمنصب الخلافة تمكنه من الاجتهاد • ومن هؤلاء الفقهاء الجويني والجرجاني وابن خلدون ، انظر د• محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الاسلام ، معهد الدراسات العربية العليا ، ١٩٦٣ ، ص ٣٣ وما بعدها •

والذي يمكن ان نستنتجه مما تقدم ان الكفاءة الجسمية تخص المظهر • وهي تتعلق باحاسيس الناس • اذ لم يغفل الفكر العربي الاسلامي من ان يقدر ان الانسان هو مكون من عقل واحاسيس • فالجانب الفكري هو الذي يقوم به العقل وجانب الاحاسيس هو الذي تتأثر به الحواس • فالكفاءة الجسمية اذن ان يكون المرشح سالما من الامراض • والا يكون مشوها وان تعمل حواسه بصورة صحيحة • ثم ان يكون من بعد كل ذلك مقبولاً في مظهره • اذ ان قبح الشخص الذي يشغل هذا المنصب قد يؤثر في التقليل من هيبته وهذه مسائل يقبل بها علم النفس الحديث • ولهذا نجد ان الفكر العربي الاسلامي تتماشى قواعده مع العصر الذي نعيشه •

ثالثا ـ الايمان بالعدل والانصاف :

وليس المقصود بالعدل التوسط بين الاشياء كما هو وليس الوقوف في وسط الطريق وانما المقصود بالعدالة هى انصاف الناس وشعورهم انهم قد انصفوا ، والموازنة ما بين حقوق الناس افرادا وجماعات • هذا وان من اول مقومات العدل بنظر هذا الفكر هي ايمان الناس الحقيقي به ، بحيث يستقر الاحساس في دخائل النفس البشرية • وهذا يعنى ان التظاهر بالعدل امر لا يكفي • اذ ان الظاهر يجب ان يدعمه الباطن •

والتأكيد على العدل والانصاف يمثل جانب العلاقة الوثيقة بين الاخلاق والسياسة • لان الغرض من التأكيد على العدل والانصاف هو ان يأخذ قائد الامة بيدها نحو جادة الصواب والحق • ذلك ان القائد اذا ما لم يؤمن بالحق ولا يعمل به فان مصير الامة سيسير من سيء الى اسوأ الامر الذى يؤدي بالنهاية الى تقويض اركان الحكم بأسره •

رابعا ـ مركز المرشح للخلافة الاجتماعي :

ونجد في هذا الشرط ارتباطا وتلاحما بين القيم العربية والمبادىء الاسلامية • وهذه القيم والمبادىء التي تقوم على كرامة الانسان ومنزلته في مجتمعه ، وتثمن خدمته وتضحيته ، وتعتز بخلقه واستقامته ، نجدها تعكس بصورة واضحة على

القيادة وعلى الخلافة بالذات بالنظر لما للقيادة من أهمية في ترسيخ اركان هـذه المبادىء والقيم •

فالقائد الذى له مركز اجتماعي لدى قومه ، معناه انه قد حظى بثقتهم • ومن ناحية نفسية وسياسية انه الرجل الملائم فى احلال التوافق بين الراعـي والرعية ، وفى احلال الانسجام وبالتالى الاستقرار الذى هو امر ضرورى لادامة كيان المجتمع والدولة • وكل ذلك حتى يبقى البنيان بنيانا مرصوصا متماسكا • اضف الى ذلك ان هذا النوع من التأكيد يضع مسألة التخطيط للمستقبل موضع الاعتبار • ويتمثل هذا التخطيط فى ان القائد الذى يعمل بوحى من الثقة التي يتمتع بها بين بني قومه ، سيتمكن من تحسين حال المجتمع السياسى من حسن الى احسن • ومثل هذا المجتمع المتطور المتحسن هو المجتمع الخير السعيد الذي تهدف المبادىء العربية الاسلامية اقامته •

وجدير بنا ان ننتبه الى ان ما يجرى اليوم من مغالطات وضغط واكراه وترغيب للافراد والجماعات فى مساندة المرشحين ليتنافى كل التنافى مع القيم العربيـة الاسلامية • انها تتنافى مع القيم العربية الاسلامية لانها اساليب مخادعة وتبتعد عن القيم الخلقية التي نادت وتنادى بها الحضارة العربية الاسلامية • ثم ان مثل هذه الاساليب لا تعمل فى الواقع على خدمة المجتمع وتقدمه وسعادته ، لأنها تضـع المصالح الشخصية هدفا لها • فاذا ما خدع الناس واختاروا مثل هذه الانواع لتتولى القيادة فمعنى كل هذا انها ستعمل على تفرقة الصفوف بدلا من رصها ، وعلى خلق التناحر بين ابناء الامة بسبب هذه الشخصية الامينة في ظاهرها والخداعة فـي حقيقتها • ومثل هذا لا يخدم الامة • ولقد رأينا فى التاريخ العربى الاسلامى كيف ان الفترات التي خرج منها الحكم العربي الاسلامي عن طريقه السوي قد عكست على الامة بالضرر البالغ • وليس ببعيد جدا قصة المستعصم بالله آخر خلفاء بني العباس الذي قال ابان زحف العدو على بغداد : « اخبروهم بانني لا اطمع باكثر من قصري ، ولا اظنهم يستكثرونه عليّ » •

٢ – الالتزامات المتعلقة بمسؤولية الخليفة :

لابد من الاشارة اولا ان الالتزامات المتعلقة بمسؤوليات الخليفة تتصل وتتجاوب وتتكامل مع شروط انتخابه • ذلك ان الخليفة او رئيس الدولة الذي يطلب ان تتوفر فيه صفات الخلق القويم والاستقامة والايمان بالخير وبالحق والعدل ، عند انتخابه ، لا يمكن ان يعفى منها حين يتولى مسؤوليته فعلا • وهذا ما يدعو الى الترابط بين الجانبين النظري والعملي •

اما اهم الالتزامات المتعلقة بمسؤولية الخليفة فانها تنحصر من حيث الاساس بما يأتي :

اولا : الالتزام بالمحافظة على التراث والشريعة الاسلامية • وهذه الناحية تتضمن الاخذ بأحكام الشريعة ووضعها موضع التطبيق •

ثانيا : الالتزام بمبدأ العدالة والانصاف • وهذه تعنى ان العبرة في العدالة هي بالتطبيق • وهنا يلقى على الخليفة مسؤولية العمل من اجل احقاق الحق والعدل والانصاف • والغاية من ذلك احلال المساواة بين الناس فعلا وعدم التمييز بينهم • وهذا التأكيد معناه الاخذ بتطبيق نظرية العدالة الاجتماعية قولا وعملا •

ثالثا : الالتزام بالعمل على اسعاد جميع ابناء الامة • فكما هو معلوم ان الناس في الشريعة الاسلامية سواسية • فقد اكد على ذلك الدستور الاسلامي الاعلى على اخوة المؤمنين بقوله « انما المؤمنون اخوة » •

ومن هنا يصبح من واجب رئيس الدولة ليس فقط عدم التفريق بين مواطني الدولة ، وانما العمل من اجل سعادتهم والاخذ بيدهم الى طريق الخير •

رابعا : الخروج على الخليفة اثر خروجه على الشريعة • وهذا يعنى انه لما كانت روح الشريعة الاسلامية تقوم على العدالة الاجتماعية ، لذا فان خروج الخليفة عن العدالة يفرض على الامة الخروج عليه • لان القيم العربية الاسلامية لا تقر بالحكم القائم على الظلم والجور • ومن هنا يتبين لنا ان هذه القاعدة

المتمثلة في الثورة على الطغيان والظلم ، قد جاءت بها الحضارة العربية الاسلامية قبل ان تأتي بها الحضارة الغربية على يد روسو ولوك وغيره بقرون •

٣ ـ الالتزامات المتعلقة باهل الحل والعقد :

ان اهل الحل والعقد هم اهل الاختيار كما يسميهم البعض من الفقهاء • واهل الحل والعقد يشكلون الوسط الفكري للمجتمع الذي يمتاز بالعقل والروية وبعد النظر • ولقد كرّم القرآن الكريم الذين يعلمون ورفعهم منزلة على غيرهم حين قال « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » • اما التـــزامات هذا الوسط فهذا ما يمكن ان نحصره في النقاط التالية :

(١) المكانة الاجتماعية : أي ان يكون الانسان حائزا على رضى الناس[١] • ذلك ان رضا الناس وتقديرهم هو الذي يضفي على الانسان ان يكون متمتعا بقـدر ملحوظ من الاحترام والمكانة الاجتماعية •

(٢) المعرفة : ان المعرفة والمكانة شيئان متلازمان ومكملان لبعضهمـا • والمعرفة يقصد بها التحلي بالعلم ومعرفة احوال المجتمع وشريعته ومثله وقيمه والعلاقات القائمة بين افراده وجماعاته • وبكلمة واحدة المعرفة بكل القيم التي جاءت بها الحضارة العربية الاسلامية •

ان طلب المعرفة هذا هو ، كما نعلم هو فريضة قد فرضتها الشريعة الاسلامية على كل مسلم • فالشريعة اذن تطلب من ابناء الفكر العربي الاسلامي ان يكونوا عارفين بمجتمعهم وبالمقومات التي يقوم عليها • ولما كان الناس يختلفون في درجاتهم ومداركهم ، لذا فان من يتمتع بدرجة عالية من رجاحة العقل هو افضل من يصلح لترشيح من هو كفوء لتولي منصب الرئاسة •

(٣) الخبرة : وهي تضم التجربة والممارسة في الحياة • والخبرة تعني بعد هذا وذاك الناس الذين خبرهم المجتمع وخبروه • وكل ذلك يؤهلهم ليكونوا اهلا بتقديم الرأي السديد لامتهم سيما في اختيار من يدبر شؤونها •

(١) الفرد والدولة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩ •

٤ ـ الالتزامات المتعلقة بالناخبين :

لقد امتازت الدول الحديثة التي تقوم نظمها على الانتخاب في ان تخطط لعملها السياسي فتضع له قوانين وانظمة وشروط انتخابية • وعندما نعـود الى القرن السابع الميلادي نرى ان الدولة العربية الاسلامية كان لها ايضا شروطا في ناخبيهـــا •

واذا ما رجعنا الى نظام الدولة العربية الاسلامية الانتخابي[1] رأينا انه يؤكد على ما يلي :

(١) سن الرشد : ومعنى ذلك ان الرأي لا يقبل بصورة شرعية الا لمن بلغ سن النضوج العقلي • وسن النضوج العقلي في النظام الاسلامي هو سن الثامنة عشر كما رآه اغلبية الفقهاء • والشيء الملاحظ ان شرط السن هذا لا تزال تأخذ به اغلبية الدول ، والذي يسمى « بالسن القانوني » •

(٢) المساواة : ان المساواة تعني هنا ان الحق مفتوح لجميع الناس الذين بلغوا سن الرشد ، من دون تمييز بينهم على اساس اللون او الجنس او غير ذلك من الامور لتي تشكل عقدة التميز العنصري لدى بعض دول عالم اليوم • واكثر من هذا ، هو ان نظام الدولة العربية هو نظام خلو من النظرة الطبقية • ومن المعلوم ان اوربا التيمرت نظمها الانتخابية بفترات طويلة كانت تميز فيها بينالغني والفقير ، مشترطة نصابا ماليا يفتح الباب الانتخابي امام الغني ويوصده امـام الفقير ، نراه وقد انعدم في نظام الدول العربية الاسلامية • ان عدم تحديد الطبقة التي تنتخب يمثل الاعتراف الكامل بحقوق الانسان • وهذا ما جعل الحضـــارة العربية الاسلامية ان تكون سباقة لغيرها في ميدان مساواة الانسان بالانسان قرونا عديدة •

(٣) المواطنة : وهذا الشرط يعني ان الفرد يجب ان يكون مواطنا في الدولة العربية الاسلامية ، وشرط المواطنة هذا هو من الشروط التي لا تزال تأخذ به الدول في عصرنا الحاضر •

---

(١) وهذا هو نظام البيعة الذى يحدد شروط من يحق له المبايعة •

الخلافة عبر العصور :

ان من اهم مميزات نظرية الخلافة هي انها نظرية واقعية ، جاء بها واقع الظروف التي مرت بها الدولة العربية الاسلامية ، والتي تجسدت من بعد تطبيقها في نظام عرف باسم نظام الخلافة •

ونظام الخلافة الذى نحن بصدده اخذ بعد تطبيقه يعطي معنيان : المعنـي القريب وهو ما يتعلق برئاسة الدولة ، والمعنى البعيد وهو ما يتعلق بحياة المجتمع السياسى ككل ، والعلاقات القائمة فيه في ظل نظام الخلافة •

وفي الحقيقة ان نظام الخلافة قد مر بتطورات ملحوظة • وما يمكن قوله بشأن هذه التطورات هو ان نظام الخلافة في عصره الاول ، وهو عصر الخلفاء الراشدين ، كان قد نال تطبيقا صحيحا والتزاما دقيقا بالمفاهيم التي قام من اجلها• الا ان هذا التطبيق الصحيح لم يبق كذلك في العصور التي تلت العصر الراشدي • ففي العصر التالى لعصر الخلافة ، وهو العصر الاموي ، ظهر على هذا النظام تطورات جديدة لم يكن يعهدها من قبل • ومن اهم مظاهر تلك التطورات تدخل الخلفاء في شؤون اهل الحل والعقد وسلبهم حقهم في ترشيح من يأتى من بعدهم ، وفي كل هذا خروج عن القاعدة الفكرية الاسلامية • وقد بدأ هذا التدخل في ترشيح الخلفاء لابنائهم الامر الذى حول هذا النظام الى نظام شبيه بالنظم الوراثية•

اما فى العصر العباسى فقد ظهرت تطورات اخرى تمثلت فى ان الخليفــة الجديد الذى يتولى الخلافة من بعد والده ، والذي يجد بجانبه اخيه المرشــح من بعده غالبا ما كان يقدم ابنه على اخيه • وفي هذا ابتعاد ايضا عن جوهر الفكر العربي الاسلامي • ذلك ان ادخال المصالح الفردية تحت ستار المصالح العامة هو امر لا تقره الشريعة الاسلامية مطلقا • ومن هذه التطورات الجديدة في هذا العصر ايضا اضفاء الجاه والسلطان على منصب الخلافة ، مما جعله يبتعد اكثــر فاكثر عن مفهومه الحقيقي ، المتمثل في خدمة مصالح المسلمين والسهر من اجل طمأنينتهم وسعادتهم ، ويقترب اكثر فاكثر من نظامي الدولة الفارسية والبزنطية•

هذا وان الدرس المهم الذى تقدمه لنا مثل هذه التطورات هو ان ابتعاد الانسان عن مبادئه يؤدي دوما الى ضعفه وتدهوره • وان ذلك لا يصدق على امة معينة وعصر معين ، وانما يصدق على جميع الامم وجميع العصور • اما اهمية هذا الدرس بالنسبة للعرب ، فانه يقدم صورة تاريخية حقيقية لمرحلتين مختلفتين من حياتهم : الاولى وهي التى تتمثل بتمسكهم بمبادئهم وكيف ادى ذلك التماسك بالمبادىء الى قوتهم وتقدمهم ، والثانية وهي التى تتمثل بالابتعاد عن مبادئهم وكيف ادى ذلك الابتعاد الى ضعفهم وتأخرهم • وما اشبه اليوم بالامس •

نظرية الدولة في الفكر العربي الاسلامي

يكاد يسود في الفكر السياسي العربي الاسلامي مبدءآن اساسيان : الاول وهو الذي يرى ان المجتمع ضروري لدوام حياة الافراد . والثاني الذى يقول ان المجتمع لا يمكن ان يستقيم من دون وجود سلطة يلقى عليها مسؤولية تحقيق التقدم والاستقرار وخير المجتمع العام .

وهذه السلطة كما يراها ابن خلدون تتمثل بضرورة قيام الدولة في المجتمع السياسى . فهو يقول ان وجود الدولة ضروري لانها تعمل كقوة منظمة للحياة السياسية ، ولتقدم المجتمع الحضاري .

اما بالنسبة للمفكر ابن رشد فان التنظيم في الحياة السياسية امر ضروري. فيرى ابن رشد انه ليس باستطاعة اى انسان ان يعيش فى المجتمع من دون وجود هذا التنظيم السياسى . ومن هنا نفهم ان الفكر السياسى العربي الاسلامى يعتبر الدولة قوة منظمة لحياة الانسان فى المجتمع .

كيف يمكن توضيح هذه النظرية ؟ وللاجابة على ذلك فانه لابد من توضيح معنى الامة والدستور في الفكر السياسي العربى الاسلامى . والواقع ان الامة وحدة مترابطة الاجزاء : اى انه ينظر اليها كالبنيان المرصوص الذي يشد بعضه بعضا . وما يكون هذا البنيان المترابط هي التعاليم الاسلامية القائمة على اساس المساواة في كل نواحى الحياة .

والذي يجدر الانتباه اليه هو ان حياة ورفاهية ووحدة الامة ذات صلة بالسلطة ــ وتلك هى الدولة[١] . والاهم من كل ما تقدم هو ان الدولة كقوة منظمة يشترط في قيامها ان تستند على اسس شرعية قانونية . وعلى هذا الاساس فان الدولة فى الفكر العربى الاسلامى هى دولة تقوم على القانون وان هذا القانون هو القانون الاسلامي او الشريعة الاسلامية .

---

(١) انظر د. مجيد خدورى في كتابه
"War & Peace in the Law of Islam" ص ٦ .

وعند تحليل مفهوم « دولة القانون » نجد ان ذلك لا يقتصر على الناحية النظرية وانما يمتد الى الناحية التطبيقية ايضا • ذلك ان القوانين التي هي بمثابة احكام منظمة لحياة المجتمع لا يمكن ان تكون فعالة الا اذا اكتسبت صفة التطبيق•

وكما ا ن من واجبات الدولة مراقبة سلوك الافراد فان عليها مسؤولية تحقيق استقرار وسعادة ووحدة الامة باجمعها ايضا • ولا شك ان مثل هذه المسؤولية الملقاة على عاتق الدولة هي مسوءولية عظيمة كونها لا تعمل على سعادة مجموع افراد الامة فحسب وانما تتحمل مسؤولية الحفاظ على التعاليم والاهداف الاسلامية السامية • ومثل هذه المسؤولية لا يمكن ان تتحملها الدولة بصدق الا اذا قامت على العدالة في كل خطوة تخطوها • فيقول الريس فى هذا الصدد ان العدالة هدف ما فوقه من هدف في نظرية الدولة الاسلامية[1] • وما يشير اليه الريس لا يتعدى الحقيقة • فالدستور المتمثل فى القرآن الكريم وهو المصدر الرئيس في الشريعة الاسلامية ، يعتبر العدالة شرطا اساسيا في الحكم[2] • ثم انه يروى ان الرسول محمد (ص) مؤسس الدولة الاسلامية ، قال ما معناه ان السعادة تظل ملازمة الامة ما بقيت تحكم بالحق والعدل • ولقد رأى ابن خلدون الحقيقة عندما قال : ان الدولة التي تقوم على العدل لها ان تأمل تحقيق الرقي والحضارة • وان الدولة التي تقوم على الظلم لها ان تأمل الانحطاط السريع فالموت[3] •

والمهم ان نعلم اذن ، ان هناك ارتباطا وثيقا بين العدالة والمسؤولية • وبالاضافة فان المسؤولية وتحملها يحتاج الى سلطة تعي ابعاد المسؤولية المختلفة • ويوضح لنا الفارابى هذه الناحية حين يقول ان السلطة التي تفتقر الى الحكمة والتعقل هي سلطة تؤول الى الخراب والدمار • ويسمى الفارابي مثل هذا النوع من السلطة بالسلطة الجاهلة[4] • اما السلطة التى تقوم على الحكمة

(١) انظر الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، ص ٢٨٠ .
(٢) سورة النساء : ٥٨
(٣) ابن خلدون : المقدمة ، مختارات لشارل عيساوى ، ص ٣١٩ .
(٤) انظر روزنثال ، مصدر سبق ذكره ، ص ١١٩

والتعقل فانها سلطة تؤول الى الرقي والسعادة ، ومثل هذه السلطة يطلق عليها الفارابي بالسلطة المستنيرة الواعية[1] .

وبينما يصف لنا الفارابى كلا من السلطة المستنيرة والسلطة الجاهلة وصلتهما بالمسؤولية ، نجد ان ابن باجه يقيس بواستطتهما نوعية الحكومة والحاكم بالذات. فهو يرى ان مسؤولية الحاكم او عدمها يجب ان ينظر اليها كأهم اساس للحكومة الصالحة او الطائحة[2] .

وتعتبر دراسات الماوردى وتحليلاته فى دور المسؤولية فى العلاقة بين الراعى والرعية من الدراسات الدقيقة في توضيح معنى مسؤولية السلطة في الدولة الاسلامية . ومما يضفي على دراسات الماوردى هذه الدقة ، ما تناوله من شمول وتفصيل لموضوع مسؤولية صاحب السلطة : الآ وهو الخليفة . فهو لا يضع اهمية كبرى على رئيس الدولة فحسب وانما يرينا ان هذه الاهمية تتجلى في كونه الموجه الاعلى لدفة سفينة الدولة . فصلاح الموجه الاعلى يؤدي الى صلاح الامة. وافضل طريق لصلاح الرئيس ، كما يراه الماوردى هو ان يقوم بمسؤولياته خير قيام : التي تتضمن من بين ما تتضمن تحليه بالصدق والاستقامة والمشورة وروح المساواة . وهذا ما يجعل من السلطة سلطة عادلة ومن الحاكم حاكما عدلا . ثم يأتي الماوردى ليؤكد ان الحاكم العدل الذى يسوس رعيته بوحي من المساواة وبروح من الخير والخدمة لصالح الامة وافرادها جميعا هو حاكم يجب ان يكون مطاعا من قبل الرعية[3] .

ومما تقدم يتبين لنا ان نظرية الدولة العربية الاسلامية ، هي نظرية تقوم على خدمة ورقي واسعاد الفرد وعلى خدمة ورقي واسعاد المجموع . وفي كل هذه الابعاد فان الدولة تكون قد عملت على خلق مجتمع سياسى متماسك مع

---

(١) المصدر السابق نفسه .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٥٨ .
(٣) الماوردي : الاحكام السلطانية ، ص ١٦ .

بعضه ، ذلك المجتمع الذي وصفه الرسول (ص) بانه « كالبنيان المرصوص الذى يشد بعضه بعضا » • ثم ان الدولة التى تعمل فى ظل خدمة الافراد وفي ظل خدمة المجموع هى دولة تكون قد عملت على خلق مجتمع متكافل ، وتكـــون قد طبقت « مبدأ التكافل الاجتماعى » العربي الاسلامى الذى هو نواة تقييم كل عدل اجتماعى وكل رقى اجتماعي وسياسى واقتصادى • ودولة هذه مبادؤهـا وهذا ديدنها هى دولة خيرة وبالتالى فهى دولة انسانية •

شكل ونظام الدولة العربية الاسلامية

حينما نحلل شكل الدولة التي رسمها الفكر العربي الاسلامي ، نجد انه يعكس بكل وضوح المحيط والتقاليد العربية الاسلامية • وان هذه التقاليد قد ترسخت بمرور الزمن وهي التي عملت بالتالى على رسم اطار الدولة الذى ظهرت من خلاله متميزة في شكلها عن غيرها من الدول التى ظهرت فى التاريخ •

وفى الحقيقة فان الذى يعمل تخطيط حدود هذا الرسم هو نظرية الخلافة (او نظرية الرياسة) في الدولة العربية الاسلامية • ومع ان نظرية الخلافة هي نظرية تخص رياسة الدولة ، الا انها فى ابعادها قد عكست على رسم وتخطيط شكل الدولة العربية الاسلامية ايضا •

والمهم ان نعلم ان المبادىء التى قامت عليها نظرية الخلافة والمستوحاة من الشريعة الاسلامية ومن دستورها الاعلى بالذات قد تجسدت عند التطبيق فظهر على اثرها نظام الخلافة •

وكما مر معنا ، فان نظام الخلافة يتحقق على اثر ابرام عقد سياسى[1] • وهذا العقد يستند الى اسس قانونية تحدد العلاقة بين طرفين هما : الخليفة والامة[2]• وفي ظل هذا العقد بالذات الذي يقوم على قانون الشريعة الاسلامي يأتي الخليفة الى منصبه عن طريق موافقة الشعب (او الامة) ومصادقتها[3] • ثم ان الامة تمارس حقها في الانتخاب في بيعتين : البيعة الخاصة وهي التى يمارسها « اهل الحل والعقد » او « اهل الاختيار » والبيعة العامة وهى التي تمارسها الامــة

---

(١) للوقوف على طبيعة هذا العقد وتفاصيله ، يراجع كتاب د • عبدالرزاق السنهوري ، القيم الموسوم Le Califat (الخلافة) •

(٢) المصدر السابق ، ص ٥ •

(٣) انظر عباس ابي الحسناء : في تتمة الروض النظير : شرح مجمع الفقه الكبير ، القاهرة ، ١٣٤٩ هـ ، صص ١٧ـ١٩ •

بنفسها[1] • وبالاضافة فان كلا من رئيس الدولة (الخليفة) والامة يخضعان الى دستور اعلى : ذلك هو الشريعة الاسلامية •

ولكن المهم هنا ان نؤكد على ان الخليفة بممارسته لسلطاته يظل مسؤولا نجاه الامة بالسهر على مصالحها وفق ما تمليه عدالة الشريعة الاسلامية الانسانية • وان اى تخل عن مسؤوليته يوجب على الامة خلعه •

اما بالنسبة لتوزيع السلطات فى ظل هذا النظام فهو ان هناك اولا سلطات ثلاث في الدولة وهي التنفيذية والتشريعية والقضائية • وان هذه السلطات منفصلة عن بعضها • فالسلطة التشريعية موضوعة بيد الامة ونوابها ، والسلطة التنفيذية مودعة بيد الخليفة ، واما السلطة القضائية ، فهى مودعة بيد هيئة مستقلة من القضاة تحكم وفق تعاليم القانون الاسلامي •

والسؤال الذي ينتظر الاجابة هو اين تستقر السيادة في النظام العربي الاسلامي ؟ وهل تستقر فى الامة وحدها كما هو الحال في النظام الديمقراطى ؟ والجواب الصحيح على هذه الاسئلة يجب ان يتضمن الركنين التاليين : وهما الامة والقانون او الشريعة الاسلامية[2] • وبعبارة اخرى ان الامة لها السيادة والاشراف على مصالحها ودولتها وفق اطار القانون او الشريعة الاسلامية •

وهذه الحقائق تبعد النظام العربي عن الحكم الفردي (الاوتوقراطى) ، وتبعده ايضا عن الحكم الديني (الثيوقراطي) • لان النظام الاسلامي خال من الكهنة ولا يحتكر السلطة فيه طبقة رجال الدين • كما ان النظام العربى الاسلامى لا يمكن ان يتطابق والنظام الديمقراطى طالما ان الامة لا تقرر امورها كيفما اتفق وانما وفق تعاليم الدستور او الشريعة الاسلامية •

وعند ترجمة شكل وحدود واطار النظام العربى الاسلامى الى المفاهيم المعاصرة نجد ان نظام الخلافة العربى الاسلامي يقترب كثيرا من النظام الجمهورى الديمقراطى • وتتمثل اوجه التشابه فيما يلى :

---

(١) الريس ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٣٥ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٤٠ .

(اولا) ان كلا من النظامين يقوم من حيث الاساس على الحرية • ذلك ان النظام العربى الاسلامى بجانب تأكيده على الحرية السياسية والمدنية فانه يذهب فى الحرية الاجتماعية والمساواة الاجتماعية[1] الى ابعد مدى : ابعد مما استطاعت تحقيقه النظم الديمقرطية الغربية •

(ثانيا) وبجانب الحرية فان كلا النظامين يختار الرئيس وفقـــا لارادة الشعب • وبعبارة اوضح ان كلا من النظامين يؤكد في الاتيان برئيس الدولة على طريقة الانتخاب الشعبى ويضعانه موضع المسؤول تجاه الشعب او الامة • والفارق الوحيد بين النظام العربي الاسلامي وبين النظام الجمهوري الديمقراطى هو ان النظام الاسلامى يسمح ببقاء الرئيس لزمن غير محدود طالما انه يلتزم بتطبيق تعاليم القانون الاسلامي ، بينما يحدد النظام الجمهورى الديمقراطي المعاصر بقاء الرئيس لمدة معينة عادة •

(ثالثا) ان النظام العربى الاسلامي يتشابه مع النظام الجمهوري الـذى يقوم على الفصل بين السلطات الثلاث : التنفيذية والتشريعية والقضائية • وما يجب ان نذكره هنا هو ان الفكر السياسى العربى الاسلامى ادرك مبدأ الفصل بين السلطات قبل ان يدركه الغرب على يد مونتسكيو بزمن طويل[2] •

(رابعا) ان كلا من النظامين يقوم (وخاصة النظام الجمهوري الديمقراطي شبه المباشر) على فكرة او قاعدة التمثيل • وما نظرية « الكفاية » العربيـــة

---

(١) ان تأكيد النظام العربي الاسلامي على المساواة الاجتماعية يجعل منه في جانبه المادى اقرب الى نظام الدولة الديمقراطي الاشتراكي منه الى نظام الدولة الديمقراطي الرأسمالي • على انه ، وكما هو معروف ، ان المساواة الاجتماعية في الفكر والنظام الاسلامي امر طبيعي ولم يتم نتيجة لاستغلال المستغل المادي كما هو الحال في اوربا • وبعبارة ادق فان المساواة الاجتماعية لا بل المساواة الانسانية في كل جوانها قد نمت نموا طبيعيا في هذا النظام •

(٢) ان ما حلم به مونتسكيو في عقده الاجتماعي كان واقعا في ظل النظـام الاسلامي •

الاسلامية الا نفس نظرية التمثيل فى الزمن المعاصر والتى تعنى ان للامة ممثلون (نواب) تعهد اليهم واجبات المراقبة والتشريع •

ومع ان النظام العربى الاسلامى يلتقي فى بعض اوجه فلسفته واطاره مع الفلسفة الديمقراطية والنظام الديمقراطي في الحكم في عدة نقـــاط ، الا ان الحقيقة تظل هى هى : ذلك ان الفلسفتين غير متطابقتين تماما • ففلسفة الدولة العربية الاسلامية تختلف عن فلسفة الدولة الجمهورية الديمقراطية كون الفلسفة العربية الاسلامية تؤكد على وحدة الفكر والعقيدة اكثر منه وحدة الاقليم[1] •
ومعنى ذلك ان وحدة الاقليم فى الفكر السياسى العربى الاسلامى هى نتيجـــة طبيعية لوحدة العقيدة •• وان العكس ليس بالصحيح • والاختلاف الاخر بين فلسفة الدولة الديمقراطيـــة وفلســـفة الدولـــة العربيـــة الاسلامية هو ان الفلسفة العربية الاسلامية تؤكد على الجمع والوحـدة بين النـــواحي الماديـــة والروحية ، بينما تركز الدولة الديمقراطية في الاغلب على النواحي المادية[2] : كرفع الاجور وانماء الثروة ورفع مستوى المعيشة وما شابه ذلك •

وبالاضافة فان فلسفة الدولة العربية الاسلامية تقيس العمل السياسى بقانون الاخلاق بينما هي ليست كذلك في فلسفة الدولة الديمقراطية الحديثة •

واخيرا الاختلاف في مركز السيادة • فبينما تستقر السيادة في الدولـــة الديمقراطية بيد الشعب او الامة بصورة كلية ، فان الامـــة في نظـــام الدولة العربية الاسلامية تقترن سيادتها بتعاليم الشريعة او القانون الاسلامى •

ومما تقدم يتبين ان شكل الدولة العربية الاسلامية يستمد مقوماته من تراث الحضارة العربية الاسلامية • وان ما يظهر بينه وبين الدول الاخرى ونظمها، فانه على سبيل التشابه بين طبيعة بعض اجزاء النظم ، وليس على صعيد الشكل والاطار العام الذى له حدوده وشكله الخاص به •

---

(١) انظر الماوردي ، الاحكام السلطانية ، ص ١٧ •
(٢) وهذا هو الحال ايضا مع نظرية الدولة الديمقراطية الاشتراكية الحديثة •

نظرية العلاقات الدولية

طبيعة العلاقات الدولية العربية الاسلامية :

تستقي نظرية العلاقات الدولية العربية الاسلامية مقوماتها من المبادىء والقيم التي قامت عليها الحضارة العربية الاسلامية • ولعل اهم ما يجب ان يشار اليه في صدد هذه المقومات ، هو ان الحضارة العربية الاسلامية التي امتازت بتعاونها وخدمتها لجميع بني الانسان ، لا يمكن ان تقوم فلسفة ونظرية علاقاتها الدولية الا على التعاون واقامة العلاقات الطيبة مع الغير • فمن وجهة نظر الفكر العربي ولاسلامي ، ان كرامة الانسان واحدة وان اختلف في لونه ولسانه ومكانه • ومن وجهة نظره ايضا الدفاع عن كرامة الانسان مهما كان ومن أى قوم اتى ، اذ لا فرق بين عربي واعجمي الا بالتقوى • كما ان اختلاف الناس شعوبا وقبائل لم يكن ليتقاتلوا ويختلفوا ولكن ليتعارفوا ويتعاونوا[١] • ومصداق ذلك ما جاء به القانون الاسلامي الاعلى من توكيد حين صرح قائلا : « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم »[٢] • فالتعاون لا يقوم بين الشعوب من دون اهداف ، وانما يكون هذا التعاون لينتفع منه من قبل هذه الشعوب وذلك فى سبيل خيرها جميعا • واذن فان التعاون فى المفهوم العربي الاسلامي سواء أكان داخليا ام خارجيا ، انه يجب ان يتم لتحقيق النفع والخير العام ، وليس لغرض الاثم والعدوان • وقد اوضح الدستور الاسلامي هذه القاعدة الثانية ، التي تحدد طريق التعاون بقوله : « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » •

---

(١) محمد ابو زهرة ، العلاقات الدولية في الاسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٤ ، ص ٢١ •

(٢) سورة الحجرات : ١٣ •

ثم ان التعاون من اجل اقامة الخير الذي يمتد الى كل جانب ، في المفهوم العربي الاسلامي ، بما في ذلك جانب التعاون الدولي ، معناه ان العلاقات الدولية في وجهتها السياسية ، لابد وان تقوم على الفضيلة . وبعبارة اخـــرى ، ترابط مفهوم العلاقات السياسية بين الدول برباط الاخلاق والاخلاق الفاضلة بالذات . وهذا التوكيد على ارتباط السياسة بالفضيلة ، والذي اشرنا له في مكان آخر من هذا الكتاب ، لا يقتصر مداه على الاحوال السلمية وانما يمتد كذلك الى احوال الحرب[1] .

واذا كان الفكر العربي الاسلامي يؤكد على التعاون الدولي ، ويحدد طريقه بطريق الخير والفضيلة ، التي هي من خصائص الفكر العربي الاسلامي الاساسية ، فانه يؤكد على كل ذلك لان الحضارة العربية الاسلامية تقوم في اساسها على فلسفة « العدالة » والعدالة الاجتماعية بالذات . فالعدل هو الطريق الموجه للدولة العربية الاسلامية في كل اعمالها الداخلية والخارجية . فالعدالة مطلوبة التحقيق على المواطنين جميعا ، باختلاف اديانهم والوانهم ، والعدالة مطلوبة مع الشعوب ، التي يستوى فيها العدو والصديق في هذه الحالة . وكما يعبر عنها الشيخ ابو زهرة ، ان « العدالة حق للاعداء ، كما هي حق للاولياء ... »[2] ولقد جاء تأكيد التزام العدل حتى مع الاعداء في قوله تعالى « ولا يجرمنكم شنئآن قوم على الا تعدلوا ، اعدلوا هو اقرب للتقوى . »[3] ومما تقدم يمكن القول ان مقياس نجاح العلاقات بين الدول ، في الاحوال السلمية ، هو مقدار ما تحققه من عدل

---

(١) ان ما يؤكد على ما جاء اعلاه ، ما ورد في الدستور الاسلامي المتمثل بالقرآن الكريم من توجيه في الحفاظ على الحدود الخلقية المسوغ بها . فتقول الآية ١٩٠ من سورة البقرة « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتـــدوا ان الله لا يحب المعتدين » . كما تقول الآية ١٩٤ من نفس الســـورة « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله واعلموا ان الله مـــع المتقين » .

(٢) ابو زهرة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٤ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٨ .

وانصاف وتعميم للخير بالنسبة للجميع • اما فى احوال الحرب ، فان العدل ، يبتدىء فيها من نقطة قيامها ، حيث لا يجوز ان يقوم حرب الدولة العربية الاسلامية على الظلم والعدوان ، ويستمر اثنائها ، حيث لا يجوز شن الحروب الوحشية ، ويظل حتى بعد انهائها حيث يجب عقد شروط الهدنة على اساس من العدل ، ثم يجب معاملة الاسرى ، معاملة انسانية عادلة •

والان وبعد عرضنا لطبيعة المقومات العامة لنظرية العلاقات الدولية العربية الانسانية ، يحسن بنا ان نتحدث عن القوى التى تحكم العلاقات من وجهة نظر الفكر السياسى العربى الاسلامى •

انواع العلاقات الدولية العربية الاسلامية :

والبحث الموضوعى فى انواع العلاقات الدولية العربية الاسلامية ، يتطلب من باحثه عدم الوقوع في التعميمات ، كأن تخضع جميع العلاقات الى صنف دون غيره من الاصناف من جهة ، او الخلط بين صنف وصنف من جهة اخرى•

والذى يلقى نظرة استعراضية لما كتب بصدد تحديد انواع العلاقات الدولية العربية الاسلامية ، يجد ان بعض المفكرين قد صنف العلاقات الدولية العربية الاسلامية بصنف واحد الا وهو علاقات حرب وعمد الى التقليل من شأن العلاقات السلمية ، وبعضهم الاخر قد صنفها بعلاقات سلم وعمد الى التقليل من شأن العلاقات الحربية • وطبيعى ان كلا التصنيفين ، يتضمنان بعض الحقائق عن اصناف العلاقات الدولية العربية الاسلامية ، الا انهما جاءا ناقصين وغير شاملين لجميع جوانب او انواع هذه العلاقات •

والواقع ان الكثير من الذين بحثوا في العلاقات الدولية العربية الاسلامية ، قد وقعوا في مثل هذه الاخطاء سيما الذين اخضعوها الى العلاقات الحربية ، وخاصة بعض المستشرقين منهم ـ الذين جاءت اخطاءهم اما نتيجة لتعصبهم ضد المفاهيم العربية الاسلامية ، او نتيجة لعدم تفهمهم كنه هذه العلاقات تفهما دقيقا • واذا كان المتعصب لا يمكن ان يقنع بالوقائع والحقائق والمنطق العلمي فان غير

المتعصبين منهم ، قد جاء خطأهم من عدم تفهمهم المعانى الحقيقية لكل من « دار الحرب » و « دار السلام » وهو الامر الذى سنتولى توضيحه في الصفحات المقبلة •

وفى محاولتنا لازالة الابهام الذى علق فى ذهن بعض الباحثين بصدد هذا الموضوع ، نقول انهم جميعا ، ما خلا المتعصبين منهم ، قد ادركوا جزءا من الحقيقة ، ومن دون ان يدركوا الحقيقة باكملها •

والحقيقة ، ان اصناف العلاقات الدولية العربية الاسلامية تشمل من حيث الاساس ثلاثة اصناف رئيسية :

(واول) انواع هذه العلاقات ، هي العلاقات السلمية • وهذا النوع من العلاقات هو القاعدة الرئيسية التي تستمد منه نظرية العلاقات الدولية العربية الاسلامية مفاهيمها • وهو ما تطرقنا اليه عند بحثنا طبيعة العلاقات • وحينما نقول ان الاصل بالنسبة للفكر العربي الاسلامى ، هو اقامة علاقات سلمية ، فاننا نقصد بذلك ان سبيل « التعامل المفضل » هو هذا السبيل السلمي فى العلاقات • ولكن هذا لا يمنع من اقامة علاقات من غير هذا النوع وفقا لما تقتضيه الظروف والاحوال والضرورات مما سنقف عليه فيما بعد • المهم اننا حينما نقول ان اساس مفهوم العلاقات العربية الاسلامية هو علاقات سلمية ، فاننا نبني ذلك على المصادر الرئيسية التى يستقى منها الفكر العربى الاسلامي مقوماته • ومن اولى هذه المصادر الرئيسة، الدستور الاسلامى ، الذى ينص فى احكامه الحث على العلاقات السلمية بقوله « يا ايها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ••• »[١] ثم يأتي مصدر السنة فينحوا نفس هذا المنحى ، خاصة حينما نعلم ان الرسول وهو حامل تلك الرسالة الانسانية ، كان يعمل على نشر الفضائل وينهي عن الرذائل معتبرا السلام[٢] اساس علاقاته مع الغير افرادا وجماعات وشعوبا ودولا • كل هذا وفي زمن كان العالم « يسير على قانون الغابة في علاقات الدول والقبائل بعضها مع البعض •

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٠٨ •

(٢) ابو زهرة ، ص ٤٩ •

فكل دولة تبغي على الاخرى ولا مانع يمنعها الا ان كون ضعيفة ولا تقــوى على الاعتداء او يكون ثمة ميثاق يحترم ، ما يغيث القوتان متعادلتين ، فان احست احداهما بضعف الاخرى انتهزتها فرصة سانحة وانقضت عليها ، لا ترقب فيها الاً ولا ذمة »[1] .

(وثاني) انواع العلاقات ، هي العلاقات غير السلمية او العلاقات الحربية . وهذا النوع أو الصنف من العلاقات ، يقر حدوثه الفكر العربي الاسلامي ايضا ، بعد ان تستنفذ الوسائل السلمية وتصبح لا فائدة منها . وهو النوع من العلاقات تدخلها الدولة العربية الاسلامية اضطرارا لا اختيارا . ولذلك فهي حالة استثنائيـــة وليست دائمية . وهذا مخالف لما وقع فيه بعض المستشرقين من اخطاء حين استندوا على « دار الحرب » واعتبروها ذلك الجزء من العالم الذى تبقى فيه الدولة العربية الاسلامية فى حالة او علاقات حرب دائمية معها . فمن ذلك قالوا ان العلاقـات الدائمية ، مع الدول غير الاسلامية تقوم على الحرب ، وان العلاقات الاستثنائية تتمثل في حالة الهدنة . ثم قالوا ان الدافع المحرك لاستمرار الحرب هو الجهاد في سبيل الاسلام . وقالوا اخيرا ان العلاقات السلمية تنحصر دائرتها فى « دار الاسلام » .

وهذه الاقوال وغيرها لا شك ان بعضها قد قيل بحسن نية ولكن ذلك لا يخرجها عن كونها اقوال وبالتالى آراء خاطئة ، لابد من مناقشتها ولابـــد من تصحيحها . ولنبدأ « بدار الحرب » اولا . ان « دار الحرب » تعود بتاريخها الى زمن الرسول حين دعا المشركين الى الهداية الاسلامية . الا ان المشركين بدلا من ذلك ، آذوه واصحابه واخرجوهم من ديارهم ، « فلم يبق الا ان يمكنَّ لدعوته ، ويمنع الاضطهاد عن اتباعه ، وان يحمي حرية العقيدة ، لان الاسلام يدعو الى السلام ولا بد من القتال لحماية السلام ... »[2] ومن هنا فان القتال لم يكن اختيارا وانما كان مفروضا . وقد يأتي هذا الفرض من جراء اعتداء

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٨ .
(٢) ابو زهرة ، ص ٤٩ .

المشركين على الرسول واصحابه من جهة ومن اعتداء ملوك الدول الاجنبية على عقيدة رعاياهم ممن اعتنقوا الاسلام[١] ، ومن جراء اصرارهم ورفضهم حتى من عقد عهد بين المسلمين وبينهم بعدم العدوان • ومن هنا فلم يبق امام المسلمين الا القتال وكان ذلك[٢] » •

واذن فان « دار الحرب » قد فسرها الفقهاء بانها الدار او البقعة من الارض التي يقطنها الناس الذين تصدر عنهم الاعتداءات وهي كذلك من ناحية واقعية• ويذكر الشيخ ابو زهرة انه في هذه الفترة من التاريخ الاسلامي اجمع الفقهاء على تسمية دار المخالفين بدار الحرب ، وما كان للفقهاء ان يسموا الاشياء بغير اسمائها ، فان الحرب كانت مستعرة فعلا وواقعا »[٣] •

وصفوة القول ان اساس العلاقات الدولية الاسلامية هو السلم وان من يعيش في ظل اقليم الدولة التي تحكم بتعاليم الدستور الاسلامى هى «دار السلام»• اما الدول التى تقوم سياستها على العدوان ازاء الدولة الاسلامية ، ولا تسمح بتطبيق قواعد الشرع الاسلامي على رعاياها ممن يعتنق الاسلام فانها « دار حرب » •

ومن هنا يفهم ان العلاقات غير السلمية مع الدول غير الاسلامية تحددها سياسات تلك الدول العدوانية ازاء الدولة الاسلامية • وبخلاف ذلك فان فلسفة العلاقات الدولية العربية الاسلامية « تحترم حق كل دولة فى الوجود ، وحقها

(١) يؤيد لنا الشيخ ابو زهرة في كتابه العلاقات الدولية في الاسلام ، ان الرسول عندما ارسل رسوله الى كسرى يدعوه الى الاسلام ، كان رد كسرى عليه ان امر بارسال من يقتل الرسول ويأتيه برأسه الكريم • وان هرقل ملك الرومان ، عندما علم باسلام بعض الناس من اهل الشام ، انه امر بقتلهم وايقاف دعوة الاسلام عند حدها • المصدر السابق ، ص ٥٠ •

(٢) لم يدخل المسلمون القتال مع المشركين الا بعد ان اذن لهم انهم ظلموا وقد جاءت الآية الكريمة لتقول « أذن للذين يقاتلوا انهم ظلموا ، وان الله على نصرهم لقدير •• » سورة الحجر الآية ٣٩ •

(٢) العلاقات الدولية في الاسلام ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٢ •

هي ان تكون سيدة نفسها وحقها في الدفاع عن اراضيها وسيادتها ، ولا فرق في ذلك بين دولة راقية متحضرة ، واخرى متبدية او غير راقية ، [1] • كما ان فلسفة العلاقات الاسلامية لا تسمح في التدخل في شؤون الدول الا في حالـــة حماية الحريات العامة ، والا حينما يستغيث بتعاليم الاسلام المظلومون ، او يعتدى على المعتقدين بتعاليمه[2] • ومن هنا يمكن القول ان كل اقليم او دولة لا تضمر العداء ، ولم تثر حربا ، هي دار سلم ، وبكلمة اخيرة فان الشروط التي تحكم العلاقات التى تشكل حالة الحرب هى : حالة دفع الظلم ، وحالة القضاء على الفتنة وحالة الدفاع عن النفس واخيرا حالة حماية القيم الانسانية والحضاريـة الاسلامية من اى معتد عليها •

(اما ثالث) انواع هذه العلاقات ، فانها العلاقات التـــي يمكن ان توصف بالعلاقات الحيادية • وهذه تشمل الاقليم والدول التي هى تقع بين دار السلام ودار الحرب ، وتشكل دارا وسطا تسمى « دار العهد »[3] • والمقصود بدار العهد ، الاقاليم التي اقيم بينها وبين الدولة الاسلامية عهد • وهذا العهد اما ان يتم من دون وقوع قتال ، كأن تتعاهد الدولة الاسلامية مع قبيلة او اقليم او دولة على عدم التدخل بشؤونها الداخلية ، وذلك بان تختار العهد دون الدخول في الاسلام او القتال ، او ان يتم التعاهد بعد القتال فيكون صلحا ، يتم وفق شروط تختلف فى قوتها او ضعفها بحسب ما يتراضى عليه الطرفان ، وبمقدار حاجتها الى مناصرة الدولة الاسلامية[4] •

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٧ .
(٢) المصدر السابق نفسه ،
(٣) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٥٥ . وهنا يذكر ابو زهرة ايضا ، ان من بين الامثلة التي تم فيها الصلح بينها وبين المسلمين لقاء بعض المال يدفعه اهلها نظير حماية المسلمين ، هو صلح نصارى نجران ، الذين آمنهم النبي (ص) على انفسم واموالهم (من اى اعتداء يكون عليهم ، سواء كان من المسلمين أم من غيرهم . » وفي عهد عثمان (رض) عند عقد عبدالله بن سعد بن ابي السرح

ان ما تجب معرفته بصدد اهل العهد ، بعد كل ما تقدم هو ضرورة وجود عهد (معاهدة) بين الدولة الاسلامية واقليم من الاقاليم او دولة من الدول لها السلطان والسيادة والمنعة على اقليمها •

ومن خير الامثلة على ما تقدم في وقتنا الحاضر المنظمة العالمية التي تجمع اغلبية دول العالم والتي لها قانون واحد يلتزم به جميع الاعضاء • وموقف الدول الاسلامية من هذه المنظمة التي انظمت اليها وتعهدت بالالتزام بقوانينها ، هو موقف وعلاقة عهد[1] • ويصح تسميتها بدار عهد وان اختلفت نظم اعضائها او حتى ان خالفت النظام والقانون الاسلامي • فالمسألة مسألة عهد التزمت بـه الدولة الاسلامية وان العهد يتطلب الوفاء في المفاهيم السياسية والقانونية •

ومما تقدم يتبين ان علاقات الدولة العربية الاسلامية تكون على ثلاثـة اصاف : صنف العلاقات السلمية ، صنف العلاقات الحربية وصنف العـلاقات الحيادية[2] •

←

صلحا مع اهل الدوبة كان اساسه تأمينهم على انفسهم ورعايـة استقلالهم ، ومبادلة التجارة معهم ، ولم يأخذ منهم فريضة مالية يؤدونها •

وكذلك فعل معاوية مع اهل ارمينية ، فقد عقد معهم صلحا يقرر سيادتهم الداخلية المطلقة • ابو زهرة ، ص ٥٦ •

(١) ابو زهرة ، المصدر السابق ، ص ٥٧ •

(٢) لا يشترط ان تتحدد العلاقات الحيادية بدار العهد ، فقد يجوز ان تنشب حرب بين دولة اسلامية واخرى غير اسلامية ، وان دولة ثالثة لا ترغب في الاشتراك في هذه الحرب ولا تريد الانتماء الى اى جانب وانما تريد ان تبقى بعيدة • ان مثل هذه الدولة تكون علاقاتها مع الدولة الاسلامية علاقات حياد ايضا •

نظرية القانون الدولي

توطئـة :

لكل حضارة ، كما هو معلوم، قواعد يستند اليها ابناؤها في حياتهم وعلاقاتهم. والعلاقات العربية الاسلامية هي العلاقات الخارجية التى تربطها مع غيرها من الدول . وهذه العلاقات الخارجية ، اصبحت بمرور الزمن ، وخاصة بعدما نمت الدولة وازدهرت ، تقوم على قواعد واحكام التزمت بها الدولة العربية الاسلامية في تنظيم شؤونها مع الغير . وقد جاءت هذه القواعد والاحـكام لتعكس قوانين الحياة العربية الاسلامية وتقاليدها ، وآراء فقهاءها بشأنها[1]. فهي اذن احكام تعبر عن وجهة نظر الفكر العربي الاسلامى فى تنظيم علاقات الدولة العربية الاسلامية مع غيرها من الدول .

والشيء الذى تجدر ملاحظته عند الحديث عن القانون الدولى الاسلامى هو ان هذا القانون يعتمد كليا على ارادة الدولة العربية الاسلامية وانه جزء لا يتجزأ من قانونها الكلي الشامل وهو القانون الاسلامي او الشريعة الاسلامية[2] . وبهذا المعنى فان قوة القانون الدولى الاسلامى هى من قوة القانون الاسلامى الـــذى يطبق على اقليمها . ومن هنا فان اى التزام (Obligation) تلتزم به الدولـــة الاسلامية ضمن اية معاهدة ثنائية او جماعية دولية ينبع من نفس الالتـــزامات المنصوص عليها في القانون الاسلامي ، وانه لسريان مفعول هذا الالتزام فانـــه لابد اولا وقبل كل شيء اقراره من قبل الدولة الاسلامية ، والا فان افتقاد هذا

---

(١) يمكن القول ان اهم مصادر القانون الدولي الاسلامي هي القرآن ، والسنة وتجارب الخلفاء والرؤساء واراء الفقهـــاء المشهورين . بالاضافة الى المعاهدات التى عقدتها الدولة الاسلامية والعادات والتقاليد التي تكونت لديها عبر الزمن الطويل .

(٢) انظر Mohammad Hamidullah

في كتابه Muslim Conduct of State ، اشرف ، لاهور ، ١٩٦١ ، ص ٥ .

الاقرار لا يجعل من الدولة الاسلامية ملزمة به[1] • وبديهي ان الالتزام يشمل ما تقره الدولة بصورة مباشرة او بصورة ضمنية[2] • وربما كان من المفيد هنا ان نضيف ان افضل تطبيق للقانون الدولى هو ذلك التطبيق الذى يحظى بتأييد جميع دول العالم ، الا ان مثل هذا لم يتمكن بعد من تحقيقه الانسان ، طيلة تاريخه الطويل ، حتى ولو لفترة قصيرة[3] •

هذا وان ما يستحق الاشارة ايضا هو ان بعض تقاليد القانون الدولى الاسلامى تعود الى التقاليد العربية قبل الاسلام[4] • الا ان هذه التقاليد قد تبلورت وانتظمت في شكل متكامل بظهور الاسلام وقيام وازدهار الدولة الاسلامية • ولقد ظهرت معظم الكتابات المتعلقة بالقانون الدولى ، ضمن قوانين الحرب والسلام والحياد بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول • وقد كتب بعض المفكرين الاسلاميين عن هذا الجانب من القانون ضمن كتب السير التي تناولت سلوك قادة الدولة واعمالهم[5] •

مصادر القانون الدولي العربي الاسلامي :

قلنا ان القانون الدولى الاسلامي يستمد مصادره وجذوره من القوانين

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥ •

(٢) المصدر السابق نفسه •

(٣) المصدر السابق نفسه •

(٤) على الرغم من ان العرب قبل الاسلام كانوا ينطقون بلغة واحدة ويلتقون في ثقافة واحدة ويعبدون الهة مشتركة بينهم ، ويمارسون نفس الطقوس والعادات ، الا ان نظمهم السياسية المستقلة ، والقائمة على عدد من الدول القبلية والاقليمية كانت قد اوجدت بينهم علاقات وقوانين في الحرب والسلم والحياد والتعاهد والتي يمكن ان ينطبق عليها نفس احكام القانون الدولي الاوربي الذى نشأ بين دول اوربا في اول عهدها والذى تطور بمرور الزمن • انظر حميد الله ، مصدر سبق ذكره ، ص ٩٨ •

(٥) يؤيد لنا ذلك ابن هشام في « السيرة » ، ص ٩٩٢ • ما جاء اعلاه بقوله « ثم امر بلالا ان يدفع اليه اللواء فدفعه اليه ، فحمد الله وصلى ، ثم قال خذه يا ابن عوف اغزوا جميعا في سبيل الله فقاتلوا من كفر بالله ، ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا ولا امرأة ـ فهذا عهد الله وسيرة نبيه فيكم » •

والتقاليد والسلوك الذى سار عليه خلفاء وامراء الدولة العربية الاسلامية •

وعند القاء نظرة تحليلية على هذه المصادر نجد انها تنحصر فيما يلي[1] :

١ ـ القرآن الكريم •

٢ ـ السنة •

٣ ـ تجارب الخلفاء الاوائل •

٤ ـ تجارب الملوك والرؤساء الاخرين •

٥ ـ آراء واجتهادات الفقهاء المشهورين •

آ ـ الاجماع ب ـ القياس •

٦ ـ قرارات التحكيم •••

٧ ـ المعاهدات والاتفاقات والمؤتمرات •

٨ ـ التعليمات الصادرة الى القادة والسفراء والولاة •

٩ ـ التشريعات الخاصة بالاجانب والعلاقات الخارجية

١٠ـ العادات والتقاليد •

قواعد السلم والحرب في العلاقات الدولية العربية الاسلامية

يجمع فقهاء الشرع الدولى ان الاصل فى قواعد العلاقات مع الغير مشتقه من الجنوح الى السلم • ولا غرابة فى ذلك حين نعلم ان الشرع الاسلامى وكما اسلفنا ، قد قام بالاساس على التسامح والتعاون والسلم بالذات • الا ان هـذا التسامح والتعاون واقامة علاقات سلمية مع الغير ، مرهونة فى جميع الاوقات بمصلحة الامة وأمنها ودرء الاخطار[2] عنها وحماية قيمها ومثلها •

ومما يستلفت النظر ان الكثير من الائمة وكبار المجتهدين قد « انكروا قبل الف عام فريضة القتال ونادوا بتحريم الاعتداء كما ينادى به فى عصـرنا

(١) حميد الله ، ص ١٨ ٠

(٢) يقول ابن تيمية في تفسير الآية « لا اكراه في الدين » (سورة البقرة : ٢٠٦) ان الاسلام يطلب من المسلمين على عدم اكراه احد من الناس لقبـول الاسلام ، كما يطلب عدم الدخول في القتال الا بعد مبادءة الاخرين بالحرب ٠ راجع رسالة القتال لابن تيمية منمجموع الرسائل النجدية ص ١٢٦ وما بعدها٠

الحاضر اقطاب السياسة الدولية ، وكذلك حرم علماء التوحيد الحرب لانها تؤدي الى هلاك البشر وخراب اسباب معاشهم ...[1] » .

وفي الحقيقة فان الدستور الاسلامي ، قد ابان في احكامه بوضوح ان الحرب لا يجوز ان تقوم الا حماية للرسالة الاسلامية او للدفاع عن النفس[2]. ومما يؤيد ذلك ما جاء في الدستور من احكام دقيقة في هذا الشأن . من ذلك مثلا الآية الكريمة التي تقول « فان قاتلوكم فقاتلوهم » ، والاية التي تقول « وان جنحوا للسلم فاجنح لها » .

ومن هنا نجد ان صلات الدولة العربية والاسلامية مع غيرها من الدول قد تحددت بانطلاقها مما سبق من احكام عامة . فاساس الصلة من وجهة نظر الفكر السياسي العربي الاسلامي يقوم على توطيد علاقات سلمية طيبة مع الغير من جهة ، وعلى نوايا الاخرين من شعوب وافراد ودول ، من جهة اخرى . فاذا كانت النوايا سلمية فانها تكون متجاوبة مع النوايا الطيبة التي حددها الدستور الاسلامي . اما اذا كانت النوايا عدوانية ، فانه لا مفر بان يقابل العدوان بالردع والحرب بالحرب . ومن هنا ايضا وجدنا « ان القائمين بامور الاسلام يعرضون لهذه الصلات منذ اول ظهور الدعوة بالتنظيم بما يكفل لهم مواجهة الاعداء بالحرب وغيرهم بالمسالمة ، فوضعوا القواعد لحرب الابتداء وحرب الدفاع وللقتال واساليبه ووسائله وانتهاءه ، للاقتتال والغنائم والاسرى وقتال المرتدين والبغاة وقطاع الطريق ، وطاعة الامراء ومعصيتهم ، كما وضعوا القواعد لتنظيم العلاقات في حالة السلم بالنسبة لعقد الصلح ومعنى الامان وشروطه وانواعه والفرق بينه وبين السلام ، وبالنسبة للمعاهدات شروطها وانواعها والوفاء بها ...[3] » .

ويذكر لنا الفقهاء في شؤون الشرع الدولي ، ان هذه القواعد والاحكام

---

(١) د . سموحي فوق العادة ، القانون الدولي العام ، ص ٢٥ .
(٢) المصدر السابق نفسه .
(٣) د . حسن الجلبي ، القانون الدولي العام ، ص ١١٤ .

الدولية قد تجمعت بمرور الزمن ودونت في كتب عرفت « بالسير »[1] والمقصود بها « طريقة معاملة المسلمين لغيرهم سواء كانوا مسالمين او محاربين افرادا او دولا . وفي دار الاسلام كانوا أم في خارجها وهذا ما يعقد اليه على وجه التقريب القانون الدولى بمعناه الحديث[2] » .

والسؤال الآن هو ما هي القواعد التي تحكم فى العلاقات العربية والاسلامية مع غيرهم ؟ وللاجابة على هذا السؤال ، بصورة دقيقة ينبغي علينا ان نقول ان القواعد التي تحكم في العلاقات ، هي اولا تشكل بما يسمى بالقانون الدولى العربى لاسلامى . وثانيا ان هذه العلاقات هى من حيث الأساس على صنفين :

اولا : العلاقات فى حالة السلم .

ثانيا : العلاقات فى حالة الحرب .

والواقع ان الذى يجعل العلاقات سلمية او لا سلمية هو ذلك الحد الفاصل الذي يقوم بين الحالةالسلمية والحالة اللاسلمية . وهذا الحد الفاصلهو العدوان. فمتى ما حصلعدوان فعلي علىالدولة الاسلامية عندها تنتهيحالة العلاقاتالسلمية، وتكون العلاقات اللاسلمية او الحربية[3] قد بدأت . اذ كما قلنا فيما سبق ان قانون الاسلام الدولي لا يجيز للدولة الاسلامية ان تعتدي على غيرها ، لان ذلك يتنافى مع مبادىء العدالة والانصاف والانسانية التي يقوم عليها التفكير الاسلامى.

---

(١) للرجوع الى التفاصيل ، انظر كتاب ، السير الكبير للامام محمد علي بن الحسن الشيباني .

(٢) الجلبي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٤ ؛ وللحصول على تفاصيل اكثر راجع بهذا الصدد ، نجيب الارمنازي ، الشرع الدولي في الاسلام ، ص ٤٤ وما يليها .

(٣) ان الحرب في الاسلام تبدأ بعد الاعلان عنها . ويعترف كل من فيتوريا وسوارس بان مبدأ وجوب اعلان الحرب وعدم المباغتة مبدأ اسلامي نقله فيما بعد فقهاء القانون الدولي الاوربي . انظر الشريعة الاسلامية والقانون الدولي العام ، لعلي علي منصور ، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٢٣٥ .

ومن هنا فرضت احكام القانون الاسلامي الدولي على المسلمين والدولة الاسلامية بالذات « بالصفح والصبر والاعراض عن المشركين واخذ الامور بالحكمة والموعظة الحسنة »[1] • ومما يؤيد ذلك ، اننا حينما نرجع الى مصادر احكام القانون الدولى الاسلامى ، والتى يأتى في مقدمتها الدستور الاسلامي المتمثل بالقرآن الكريم ، نجد انه يشير فى اكثر من مناسبة واحدة الى ذلك • من ذلك مثلا الآيات الكريمات في سورة الممتحنة التي تقول : « لا ينهاكم الله أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين • انما ينهاكم عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون » • ومن ذلك ايضا الآية الكريمة في سورة البقرة التي تقول : « فان قاتلوكم فاقتلوهم » • ثم ان « الحرب فى ذاتها سيئة عند المسلمين لان فيها هلاك خلق الله وتخريب ما يحتاج اليه الناس من معايشهم من نعمة • ولكن هذا الشر الكبير يُتحمل للغاية الحميدة التي تبتغى من ورائه في اعلاء كلمة الله والقضاء على فساد المشركين وبغيهم »[2] •

والذي يفهم مما تقدم انه في حالة عدم ثبوت النوازع العدوانية من قبل اية دولة على الدولة الاسلامية فان احكام الشرع الدولى الاسلامي تقضي بالتروي ، وعدم بدء المسلمين بالعدوان ، وتحذيرهم من مغبة النيات العدوانية[3] • الا انه حين وقوع هذا العدوان على دولة الاسلام وعقيدتها وامنها ، فحين ذاك يكون الرد بالمثل • وفي هذه الحالة تصبح الدولة الاسلامية في حالة حرب فعلية[4] •

(١) الجلبي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٤ •

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٥ •

(٣) هناك حالات ثلاث لا يشترط فيها التحذير ، الاولى : حالة دخول الحرب مع عدو لا توجد معه اتفاقية سلم سابقة ، والثانية حالة الدخول في حرب وقائية ؛ والثالثة حالة الدخول في حرب دفاعية وحرب رادعة • حميد الله ، ص ٣٨١ •

(٤) من الطبيعي ان نذكر ان الدولة الاسلامية لا تحتاج الى اعلان الحرب ، حين تشترك في حرب دفاعية •

هذا وان الحرب التي يدخلها المسلمون مع اعدائهم اما ان تكون حربا شاملة أو ان تكون حربا محدودة • وتكون الحرب شاملة حين ينتهك العدو فعلا اراضى الدولة الاسلامية او ينتهك معتقداتها ورعاياها • وفي مثل هذه الحالة تصبح الحرب ، بحسب احكام الشرع الدولى الاسلامي جهادا[1] يتحتم فيه تولى مهمة الدفاع على كل من يقوى عليه • وفي هذه الحالة تصبح الحرب فرض عين (أي واجبة على كل المسلمين) في المفهوم الاسلامي • ويصطلح على هذه الحالة في العصر الحديث بحالة اعلان النفير العام • اما اذا كان الخطر جزئيا ، اى ان العدو قد هدد بالفعل أمن وسلامة ومعتقدات الدولة ، واستخدم القوة ، وكان امر رده وصده لا يستدعى اشراك كل الرعايا القادرين ، وانما بعضهم ، ففى هذه الحالة تصبح الحرب ، محدودة • وامر الاشتراك فى مثل هذه الحرب ،بحسب احكام الشرع الاسلامي يظل فرضا ، ولكنه فرض كفاية : اى ان قيام البعض به يسقط الحق عن الاخرين • وفي هذه الحالة لا يستدعي الامر اعلان النفير العام كما هو مفهوم في لغة العصر الذى نعيش فيه •

ومن احكام الشرع الدولي اثناء الحرب مع المشركين والاعداء ، عدم الترويج الى الانتقام والغدر والتمثيل• ولقد وضح الرسول القائد (ص) المثل النموذجي في تطبيق هذه الاحكام ، حين اوصى قواد جيشه قائلا : « اغزوا باسم الله وفى سبيل الله وقاتلوا من كفر بالله ، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا » وقد اقتفى اثر الرسول هذا الخليفة ابو بكر الصديق بايصائه قواد جيشه دوما بالقول « لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلا صغيرا ولا شيخا كبيرا ولا امرأة ولا تقعروا نخلا ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة

---

(١) يؤيد لنا كل من البخارى ومسلم ان الهدف الاعلى في الجهاد هو لتكون كلمة الله وشريعته هي العليا ، (اقتبس من قبل حميد الله) ص ١٨٩ • وهذه الشريعة هي في عين الوقت دستور الدولة الذى تدافع عنه ومن هنا نجد التلاحم بين الدين والدولة •• ذلك ان الاسلام دين ودولة وحضارة • ويذكر السرخسي لنا في كتابه شرح السير الكبير : ان حقيقة الجهاد تتناول تشرب المسلمين بالايمان الذى يعمل على قوتهم ووحدتهم وبالتالى على قهر المشركين وكسر شوكتهم ، جـ ١ ، ص ١٢٧ •

ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيرا الا لمأكله ... » ثم سار على نفس النهج الخليفة عمر بن الخطاب . فقد كان يوصي امراء الجيش : « قاتلوا في سبيل الله من كفر بالله ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ، ولا تجبنوا عند اللقاء ولا تمثلوا عند القدرة ، ولا تسرفوا عند الظهور ولا تقتلوا هرما ولا امرأة ولا وليدا ، وتوقوا قتلهم اذا التقى الزحفان وعند حمة النهضات وفي شن الغارات ولا تغلوا عند الغنائم ونزهوا الجهاد عن عرض الدنيا » .

هذا وان المستعرض لآراء الفقهاء والمجتهدين ، يجد ان الاكثرية الكاثرة منهم قد سارت في اجتهاداتها مؤكدة على الابتعاد عن العدوان في الحرب ، متخذة من الشريعة مصدرا رئيسيا لارائها . اما بالنسبة لقتل النساء والصبيان فقد اجمع الفقهاء على تجنبه .

وثمة ناحية اخرى في احكام القانون الدولى الاسلامي الا وهي ان اخطاء الخاصة لا يجوز ان يتحملها العامة . ومعناها ان السكان الآمنين لا يجوز ان يدخلوا فى العقوبات والغرامات[1] التى تفرض على المقاتلين . وهذه القاعدة ، كما هو واضح مشتقة من احكام الدستور الاسلامى الذى جاءت به احدى آياته لتؤكد على ان « لا تزر وازرة وزر اخرى » .

وبالاضافة الى كل ما تقدم ، فان هناك احكاما واضحة بشأن الاسرى ومعاملتهم . ومع ان الفقهاء قد اختلفوا من حيث التفصيل بشأن معاملتهم[2] ،

---

(١) يشير د. سموحي فوق العادة ، في كتابه القانون الدولي العام « ان الحكومات في الحروب الحديثة تفرض الغرامات على القرى وتأخذ السكان الآمنين بجريرة المقاتلين ، ص ٢٦ . وهذا ما يجعل الرحمة في القتال كان ديدن العرب المسلمين ، وهو ما تفتقر اليه الكثير من الدول في العصر الحديث وبضمنها اعلى الدول عراقة في الديمقراطية .

(٢) « ذهب الشافعي انه اذا ما اقاموا على كفرهم ، فالامام مخير فيهم بالاصلح من اربعة اشياء اما القتل ، واما الاسترقاق ، واما الفداء بمال او أسرى ، واما المن عليهم بغير فداء » . « وقال مالك ان ليس له ان يمن على

الا ان القاعدة القانونية السائدة في الشرع الدولى هي المن أو الفداء • وهـذا بالذات ما نصت عليه الآية الكريمة بقولها « حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا واما فداء حتى تضع الحرب اوزارها »[1] •

وصفوة القول ان قواعد العلاقات في الحرب يمكن ان تجمل في المبادىء التالية[2] :

اولا ـ ان الاصل في العلاقات الانسانية هو السلم والتعاون •

ثانيا ـ ان الحرب ليست الا علاجا لشذوذ لم تنفع فيه الحكمة والموعظة الحسنة •

ثالثا ـ ان الحرب اذا وقعت كان لها حكم الضرورات تقدر بقدرها دون بغي ولا عدوان •

رابعا ـ ان غير المحاربين والمدبرين للحروب لا ينالون منها بسوء •

خامسا ـ يسارع الى وقف الحرب تلبية لرغبة السلم متى جنح اليها احد الجانبين •

سادسا ـ يعامل اسرى الحرب بالبر والاحسان ، الى ان يطلق سراحهم بالمن والفداء » •

انتهاء الحرب :

ان الحرب ، فى نظر الشرع الاسلامى كما اسلفنا ما هى الا علاج لشذوذ لم يكن بالامكان حله بالوسائل السلمية • من هذا المنطق يمكن القول بوجه

الاسرى ، وقال ابو حنيفة ليس له المن ولا الفداء وهو مخير في شيئين القتل او الاسترقاق » • انظر الجلبي ، ص ١٤٦ • وفي تحليل الارمنازي لهذه الآراء في كتابه الشرع الدولي ص‌ص ١٠٠ـ١٠٥ فانه استبعد القتل او الاسترقاق لعدم ذكرهما في الكتاب •

(١) سورة الانفال •

(٢) انظر في هذا الصدد « الاسلام عقيدة وشريعة للاستاذ محمود شلتوت القاهرة ، (بلا تاريخ) ، ص ٤٤٦ وما بعدها •

عام ان اية بادرة حسنة نحو احقاق الحق والعدل والكف عن الحاق الضـــرر بالدولة الاسلامية وبشريعتها ومعتقداتها ، قد تؤدي الى انهاء الحرب القائمة •

وانتهاء الحرب ، او اعادة الامور الى حالة السلم في الاسلام ، تخضع لقواعد معينة نجملها بما يأتي[1] :

(اولا) تنتهى الحرب بين الفريقين المتحاربين فى حالة توقف كليهما ، بناء على ملل كل منهما فى الاستمرار فى الحرب • ومثل هذه الحالة قد تكون دائمية وقد تكون وقتية ، وكل ذلك يتوقف على ظروف الفريقين المتحاربين • وغالبا مايتطلب مثل هذا التوقف الى اتفاق تحدد فيه طول او مدة الحالة السلمية التي تعقبها • وقد يجوز ان يخضع لنفس هذه الحالة ، ان احد الفريقين ينتصر في المعركة ثم يتوقف لكونه ليس له قدرة الاستمرار من القضاء كليا على الفريق الاخر[2] •

ثانيا ــ والطريقة الثانية التي تنتهي فيها الحرب ، بين الدولة الاسلامية وبين الدولة غير الاسلامية ، تتم في حالة اعتناق هـذه الدولة الاسلام[3] • وقـــد يصاحب ان تنصهر تلك الدولة في الاسلام ، الا انه ليس من الضروري حدوث ذلك دوما •

ثالثا ــ اما الطريقة الثالثة التي تنتهي فيها الحرب بين الدولة الاسلاميـة والدولةغير الاسلامية تتم فيحالة انهزام العدو وضماقليمه الىالدولةالاسلامية[4]•

---

(١) للوقوف على تفاصيل اكثر ، راجع بهذا الشـــأن Hamidullah حميدالله في كتابه Muslim Conduct of State ، ص ٢٦٥ وما بعدها •

(٢) من الامثلة على ذلك معركة أحد التي جرت بين المسلمين والمشركين •

(٣) مثال على ذلك ما ارسله الرسول (ص) من رسائل الى ملوك غســـان والبحرين وعمان • انظر المواهب اللدنية للقلقشندى (١ : ٢٩٤) اقتبست من قبل حميدالله ص ٢٦٥ •

(٤) يقول حميدالله ، « لا ضرورة في هذه الحالة الى التفاوض او عقــد معاهدة »• على ان هناك امثلة ، منها حملة خيبر ، التي اعقبها تفاوض في حماية ارواح الناس واملاكهم • انظر كتابه : La Diplomatic Musulmane a l'epoque du prophet et de Khalifes Orthodoxes, vol. I. pp. 50-51.

رابعا ـ وثمة طريقة رابعة تنتهي فيها الحرب في حالة قبول العدو الخضوع لحماية الدولة الاسلامية[1] •

خامسا ـ اما الطريقة الخامسة فهي انهاء الحرب بمعاهدة سلام مع احتفاظ كل من الدولتين باستقلاله[2] •

المعاهدات :

ان الفقه الاسلامي ، صريح في التحدث عن المعاهدات بوجه عام وعن عناصرها • واذا كانت المعاهدات[3] احدى وسائل انهاء الحرب فان اغراضها لاتنتهي في هذه الحدود، وانما تمتد الى اغراض اخرى متنوعة • ومن هذه الاغراض الابقاء على السلم والمحافظة عليه • ومن اغراضها الاخرى ، انشائها بقصد التحالف الحربي ، والتعاون على دفع مشترك[4] ، واوسع هذه الاغراض جميعا هو استخدامها في كل ما يحقق مصلحة الامة وامنها وسعادتها[5] •

اما اهم عناصر المعاهدة التي يجب ان تتوفر من وجهة نظر الشرع الدولى

---

(١) مثال على ذلك خضوع نجران لحماية الدولة العربية في زمن الرسول • انظر حميدالله Muslim Conduct ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦٦ •

(٢) من طبيعة معاهدات السلام ان تضع شروط الكف عن القتال والعودة الى العلاقات الطبيعية • وقد تضع معاهدة السلام احيانا ، شروط الصداقة ، او التحالف او التعاون ايضا ، ثم ان من طبيعة معاهدة السلام ، في العرف الاسلامي • دفع العدو ما ترتب من تعويضات او جزية • انظر حميدالله ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٦٢ •

(٣) وقد يجوز ان يلجأ الطرفان المتحاربان الى التحكيم وذلك بالاتفاق على محكم يرضاه الطرفان كوسيلة وخطوة سابقة للتوصل الى اتفاق ومعاهدة تثبت الطريق الى السلم والصلح ، وهذا يعني ان القانون الدولي الاسلامي قد مارس التحكيم كطريقة سلمية لحل الخلافات •

(٤) الشيخ شلتوت ، الاسلام عقيدة وشريعة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٦٨ •

(٥) المصدر السابق نفسه •

الاسلامي فهي كما رأى الشيباني وفقهاء آخرون ، ان تكون مكتوبة ومتضمنة لتاريخ كتابتها وتاريخ تنفيذها والمصادقة عليها بصورة واضحة ودقيقة[1] . ثم انها ، بجانب ، ما تتضمنه من شروط خاصة وشروط عامة ، فان من الضروري ان يوضح فيها تأكيد على تنفيذها[2] موقعة من قبل مندوب مخول . وقد يجوز ان يلحق بها ملحق يتناول شروطا اضافية او شروطا سرية .

ولقد رأى غالبية فقهاء الشرع الدولى الاسلامي انه يشترط في صحة المعاهدات شروط اساسية ثلاثة[3] . الاول وهو ذلك الشرط الذي يؤكد على ان لا تمس المعاهدات الدستور والشريعة الاسلامية بشيء . والثاني ، وهو الشرط الذي ينص على ان تكون المعاهدة مبنية على التراضي من قبل الفريقين المتعاهدين. ويبين الشيخ شلتوت في هذا الصدد ان الاسلام لا يرى « قيمة لمعاهدة تنشأ على اساس من القهر والغلبة وازيز النفاثات . وهذا شرط تمليه طبيعة العقد . واذا كان عقد التبادل في سلعة ما بيعا او شراء لابد فيه من عنصر الرضا « الا ان تكون تجارة عن تراض منكم » فكيف بالمعاهدة وهي للامة عقد حياة او موت »[4]. اما الشرط الثالث ، فهو لابد من ان تكون المعاهدة « بيّنة الاهداف واضحة المعالم، تحدد الالتزامات والحقوق تحديدا لا يدع مجالا للتأويل والتخريج واللعب بالالفاظ »[5] . وكل هذا لكي تبتعد المعاهدات عن طريق الغموض والالتواء الذي سلكه عالم الدولة المتحضرة اليوم ، والذى تسبب من جرائه النكسات والحروب . وفي التحذير من مثل هذه المعاهدات يقول الله تعالى « ولا تتخذوا

---

(١) انظر السرخسي في شرح السير الكبير ، مصدر سبق ذكره ، المجلد ٤ ، ص‌ص ٦٠-٦١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٢ .

(٣) للاطلاع على تفاصيل اكثر راجع الاسلام عقيدة وشريعة للشيخ شلتوت ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٦٨ وما بعدها .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٦٨ .

(٥) المصدر السابق نفسه ، انظر كذلك الشريعة الاسلامية والقانون الدولى العام ، علي علي منصور ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٧ .

ايمانكم دَخَلا بينكم فتزلّ قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله »[1] .

احترام المعاهدات :

هناك في الفكر العربي الاسلامي ناحية قانونية مهمة لابد من الوقوف عليها بشأن انتهاء الحرب وعقد المعاهدات ، وتلك هى ان للمعاهدات عقود تتفق عليها الاطراف المعنية بوحي من رضاهم وموافقتهم . وهي ملزمة كل الالتزام ، الا اذا حدث ما يمنع تنفيذها ، كأن تخرج في تطبيقها عن خط الشريعة الاسلامية او ان تستجد ظروف جديدة تمنع الاخذ بها .

والغاية البعيدة من احترام المعاهدات والالتزام بها هي الاخذ بالمجتمع الى شاطىء الخلق القويم الذى يعمل بدوره على ثباته واستقراره في الداخل والخارج . وهذا الخلق القويم ، في الواقع قد نص عليه الدستور الاسلامي[2] . واوصى به الرسول القائد[3] واكد عليه الفقهاء والمجتهدون .

وما يجب الانتباه اليه هنا هو ان الالتزام فى المعاهدات من بعد المعارك والحروب معناه العمل على استمرار الصلح[4] ، وعلى استمرار السلم بين الدول المختلفة . وهذا ما تنشده الشريعة الاسلامية . والذي يسبر غور تاريخ

---

(١) سورة النحل الآية : ٩٨ الدخل كما يفسره الشيخ شلتوت وفقهاء اخرون هو الشيء الخفي الذى يدخل في الشيء فيفسده .

(٢) لقد اكد القرآن الكريم في آيات متعددة على الالتزام بالعهود والوفاء فلقد جاء في سورة المائدة الآية « يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود » وما جاء في سورة النحل « واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم » . وجاء في سورة الاسراء « واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولا » . كما جاء في سورة الانفال « وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم ميثاقا » .

(٣) من اقوال الرسول القائد « اد الامانة لمن ائتمنك ولا تخن من خانك » .

(٤) يعتبر الصلح في نظر الفقه الاسلامي بانه عقد من العقود السياسية التي سبق وتطرقنا الى بحثها . كما ان « الهدنة » وهي الحالة التي يتوقف فيها القتال تعتبر نوعا من انواع الصلح . ويذكر القلقشندي في كتابه صبح

العلاقات السياسية للدولة العربية الاسلامية عبر الزمن الطويل يجد انها طيلة فترات السلم كانت ترسل الرسل والهدايا والبعثات القنصلية لتوثيق الروابط السياسية والتجارية بين البلاد الاسلامية والاجنبية(١) .

قواعد الحياد :

لقد عرف الفكر العربي الاسلامي الحياد بين الدول ووضع له احكام وقواعد ، وهذه الاحكام والقواعد تتناول حقوق وواجبات الدولة المحايدة ـ اسلامية كانت أم غير اسلامية ـ ازاء الدولة او الدول الداخلة في حرب مع بعضها . وقبل ان نقف على اهم هذه الاحكام والقواعد ، او قوانين الحياد كما

الاعشى ثلاثة ابواب في عقود الصلح والهدنة كما يذكر ان نقض الصلح قد يأتي من جانب او جانبين .

وللامام علي (رض) كلمة مأثورة في الصلح ذكرها في كتابه الذى ارسله للاشتر النخعي تقول :

« لا تدفعن صلحا دعاك اليه عدوك ولله فيه رضى ، فان في الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك وامنا لبلادك ، ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه فان العدو ربما قارب ليتغفل ، فخذ بالحزم واتهم في ذلك حسن الظن . وان عقدت بينك وبين عدو لك عقدة او البسته منك ذمة ، فحط عهدك بالوفاء وارع ذمتك بالامانة واجعل نفسك جنة دون ما اعطيت ، فانه ليس من فرائض الله شيء الناس اشد عليه اجتماعا مع تفرق اهوائهم وتشتت ارائهم من تعظيم الوفاء بالعهود .

ولا تغدرن بذمتك ولا تخيسن بعهدك ولا تختلن عدوك فانه لا يجترىء على الله الا جاهل شقي ، وقد جعل الله عهده وذمته أمنا أفضاه بين العباد برحمته ، وحريما يسكنون الى منعته ويستفيضون الى جواره ، فلا ادغال ولا مدالسة ولا خداع فيه .

ولا تعقد عقدا تجوز فيه العلل ولا تعولن على لحن قول بعد التأكيد والتوثقة ، ولا يدعونك ضيق امر لزمك فيه عهد الله الى طلب انفساخه بغير الحق ، فان صبرك على ضيق امر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته وان تحيط بك من الله فيه طلبته فلا تستقبل فيها دنياك ولا اخرتك » اقتبسه فوق العادة ، القانون الدولي العام ص ٢٧ .

(١) سموحي فوق العادة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣١ .

تسمى بلغة القانون ، من الضروري الاشارة الى صعوبة الوقوف على جميع هذه الاحكام بسبب فقد او ضياع الكثير من كتب السير التي بحث فيها الفقهاء عن وضع الدولة المحايدة ازاء الدول المتحاربة . على انه بالرغم من كل ما تقدم ، فان الباحث ليقف متأملا امام بعض هذه الاحكام التي ساقها لنا بعض فقهاء الشرع الدولي من امثال السرخسي والشيباني والقلقشندي وابن تيمية وغيرهم[١] .

والذي يجدر الانتباه اليه حين الوقوف على نظرية الحياد في الفكر العربي الاسلامي هو ان بعض قواعدها تتطرق الى وضع الدولة الحيادية ، وان بعضها الاخر يتعلق برعاياها من حيث حقوقهم .

وتأتي في مقدمة احكام الحياد ، التي يشير اليها السرخسي في كتابه « شرح السير الكبير » ، حقوق الدولة التي لها معاهدة سلم مع المسلمين والتي وقعت تحت هجوم دولة ثالثة وخضعت لها واصبح مواطنوها اسرى لدى الدولة الغازية ثم تدخل الدولة الاسلامية في حرب مستقلة مع تلك الغازية . والسؤال هنا ، ما هو وضع الاسرى الذين يقعون تحت قبضة الدولة الاسلامية ، من رعايا الدولة التي ترتبط اصلا بمعاهدة سلم مع الدولة الاسلامية ؟ ان حالة هؤلاء ليعتبرون اسرى بايدى المسلمين[٢] طالما انهم قد خضعوا لسيطرة دولة هي في حالة حرب مع المسلمين . والعلة في ذلك ان حالة الحياد قد فقدتها تلك الدولة بخضوعها لنفوذ دولة ثانية . وبعبارة اخرى ، ان الفكر الاسلامي يعتبر ان السيادة شرط من شروط تنفيذ الحياد . بمعنى ، ان الدولة الاسلامية تخرق قوانين الحياد التي تربطها مع الدولة الصديقة التي ارتبطت معها بمعاهدة سلام ، فيما لو كانت قد حافظت على سيادتها . اما انها وقد فقدتها ، فمصيرها في هذه الحالة مع سيادة الدولة الغازية .

ومن قواعد الحياد بين الدول والتي تتصل بحياة المواطنين ، المقيمين في

---

(١) من الملاحظ ان الفقهاء المسلمين الذين تطرقوا في مؤلفاتهم الى قواعد الحياد انهم تطرقوا اليها ضمن بحوثهم ودراساتهم المتعلقة بالحرب والسلام .
(٢) السرخسي ، ج ٤ ، ص ١٣٤ . اقتبست من قبل حميد الله ، ص ٣٠٢ .

دولة صديقة هي ان حقوقهم لا تتغير حتى في حالة زوال سـلطان الدولة ، وذلك تبعا للقاعدة الفقهية التي تقول ان حرمة الملك من حرمة المالك[1] .

وما تقدم ينطبق ايضا على ممتلكات رعايا دولة محايدة ، وهو في باخرة عدوه ،لصيق باصحابها الحياديين .

ومن ادق احكام الحياد من وجهة النظر الاسلامية هي ان المواطن الاجنبى الذي يدخل باذن شرعى وفى احوال سلمية ، الاراضى الاسلامية لا يجوز له ان يخرج منها الى اراضى دولة اخرى هى في حالـة حـرب مع الدولـة الاسلامية[2] .

ومن هذه الامثلة يمكن لنا ان نتبين كيف ان القانون الدولى الاسلامي كا قد خطا خطوات سباقة بالنسبة لعصره في قواعده فى الحرب والسلم والحياد .

اهمية القانون الدولي الاسلامي :

يحتل القانون الدولي الاسلامي اهمية بالغة في تاريخ القانون بين الدول عموما . وتنبثق هذه الاهمية من الواقع الذي تطور فيه القانون الدولى عبر الزمن الطويل ، والذي كان للقانون الدولى الاسلامي دور ملحوظ فيه .

الا ان هذا الدور المهم في تطور القانون الدولى ينكره عليه فقهاء القانون الدولى الحديث . فهم يؤكدون ان اصول القانون الدولى ، اليوم هي اصـول اوربية مسيحية[3] وتعود بتاريخها الى اليونانيين ، الاقدمين الذين كانت قد قامت بين دولهم المُدنية المتعددة علاقات وقواعد تحكم تلك العلاقات ، والتى تعتبـر بداية للقانون الدولى . وقد يكون مثل هذا صحيحا لو ان اليونانيين كانوا حقا ، قد اقروا شرعية العلاقات مع الدول غير اليونانية . ولكن مثل هذه الصحة تزول حينما نعلم ان اليونانيين لم يقروا مثل هذه العلاقات اصلا ، بدليل انهم كانوا يعتبرون كل الاقوام من غير اليونانيين برابرة متوحشين .

وحينما جاء الرومان بعدهم ، فانهم وان اقاموا امبراطورية عالمية ، تختلف

---

(١) شرح السير الكبير ، ج ٤ ، ص‌ص ١٢١-١٢٢ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) انظر افضل اقبال في كتابه Diplomacy in Islam (المقدمة) .

في طبيعتها عن دولة المدينة اليونانية ، الا انهم ظلوا يعتبرون الاقاليم التي خضعت لهم، مناطق بربرية لم تصل بمستواها ما وصلت اليه روماء ولذلك فقد احجموا عن معاملتها معاملة الند للند ، واضطروا في ان يعاملوها وفق احكام وقوانين اخرى، وضعت خصيصا تتناسب ومستوى تلك الاقاليم .

والملاحظ في هذه القوانين الرومانية ، انها تختلف بطبيعتها عما كان جاريا في التعامل القانوني اليوناني ، وانها من جهة ثانية ، لا اكثر من قوانين دولية سطحية . والسبب في ذلك ، ان الرومان لم يعترفوا بمدنيّة غيرهم ، ولذلك ، وكما قلنا ، فانهم قد اعتبروا برابرة ، ولا يمكن التعامل معهم بقانون دولي واحد يحتكمون اليه جميعا . اضف الى ذلك ، انهم لم يعترفوا بأي حقوق والتزامات غيرهم ، خاصة الاقاليم او الدول التي دخلت في حرب مع روما . وبعبارة ادق ان الرومان لم يقروا اية حقوق لاعدائهم ، الامر الذي يجعل من قوانينهم الدولية ناقصة وسطحية ، لا تقر الا حقوقهم ودون حق الدول الاخرى وخاصة الدول التي هي في حالة حرب معها[١] . وهذا هو السبب الذي يجعل فقهاء العصر الحديث[٢] ، يقفزون فجأة من العصر اليوناني الى العصر الحديث ، متخطين بذلك العصر الوسيط معتقدين ان الرومان لم يكونوا بحاجة آنذاك الى قانون دولي[٣] .

---

(١) حميد الله Muslim Conduct of State ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٣ .

(٢) يقول الاستاذ افضل اقبال (Afzal Iqbal) في مقدمة كتابه التي يبحث فيها عن تطور القانون :

"Int. Law, as we understand its origin today, sought to regulate the conduct of christian states in their intercourse with each other

"It is not surprising. therefore, that in dealing with its histiry, all the standard works on international law and diplomacy begin with the Greek-City-State, describe the Roman period immediately following, and then suddenly jump to the modern times, ignoring a period of no less than a thousand years...."

انظر كتابه Diplomacy in Islam ، مصدر سبق ذكره ، (المقدمة) .

(٣) انظر : Oppenheim: Int. Law. vol. I. p. 62.

والحق ان تجاهل فترة العصر الوسيط من قبل هؤلاء الفقهاء قد فسر بأنه تجاهل للفكر والحضارة العربية الاسلامية وللقانون الدولي الاسلامي بالذات • وكما يرى الاستاذ افضل اقبـــال ، فان ما وصف بالعصـــر المظلم بالنســبة للاوربيين كان عصر نور بالنسبة للعرب والمسلمين •

ذلك ان الدولة العربية الاسلامية التي انطلقت من ارض محدودة في الجزيرة العربية ، والتي قدر لها ان تنمو وتنشىء علاقات مع غيرها من الدول ، وان تصبح في اقل من قرن دولة كبرى من حيث رقعتها ونفوذها واهميتها ورقيها ، كان ذلك في وقت كانت فيه اوربا تعيش في سبات عميق •

والشيء المهم بالنسبة لنا هو ان الابداع الفكري والحضارى الذي حققتـه الدولة العربية الاسلامية قد امتد الى جميع جوانب الحياة • واحدى هذه الجوانب هو هذا الجانب القانوني • فلقد حظى القانون الدولى باهتمام الفقهاء والمفكرين بصورة خاصة ، بسبب انهم درسوه كجزء من دراستهم للشريعة الاسلامية ، التي هى بطبيعتها شريعة انسانية تنادي بالمساواة بين الانسان والانسان وباقامـــة العلاقات الحسنة بينهم • وعن هذا الطريق جاء الفقهاء والمجتهدون والعلماء الاعلام ليفسروا احكام الشريعة في علاقات المسلمين بغيرهم • وقد تطـــورت هــــذه الدراسات وتوسعت بحيث اخذت تضم دراسة تقاليد الدولة وتقاليد رؤسائها ، فكان على اثر ذلك ان تجمعت في كتب عرفت باسم « كتب السير » ، والتي تؤدي في اغراضها نفس اغراض الدراسات القانونية الدولية اليوم •

كل هذا من جهة • ومن الجهة الاخرى ، فان الاحتكاك الهائل الذي تم بين الاوربيين والعرب والمسلمين في وقت السلم والحرب ، كان قد ادى الى ان تترجم هذه الكتب الكثيرة من العربية الى اللاتينية ، متخذة اياها مصادر اساسية لهـــا ، ناهيك عن احتواء قاعات الجامعات الاسلامية العديد من الاوربيين الذين قصدوها للبحث والنيل من العلم •

وهذا هو السر الذي يبين لنا لماذا كان علماء القانون الدولى الاوائل من الاوربيين من امثال بيير (Pierre) وايـــــالا (Ayala) وفيتوريا (Vittoria)

وجنتيلس (Gentiles) وغيرهم قد برزوا في اسبانيا وايطاليا دون غيرها. فظهور هؤلاء العلماء في هذه المناطق دليل على تأثرهم بالجو وبالدراسات القانونية العربية الاسلامية التي وجدوها بين ايديهم في ظل الدولة العربية الاسلامية[١] . وحتى كروشـــيوس Grotios الذى يعتبر أب القانون الدولي الاوربي ، كان قـد استقى ، باعتراف منه في كتاب قانون الحرب والسلام الكثير من معلوماته من مصادر قانونية عربية اسلامية[٢] . ومما يؤيد هذا بالاضافة ، هو ان افكار هؤلاء الفقهاء تشكل حلقة منفصلة عن التراث الفكري القانونى اليونانى والرومانى[٣].

ان اهمية القانون الدولي الاسلامي تتجلى في انه اول قانون يأتي بمبدأ جديد وفريد من نوعه ، وذلك هو اعلانه المساواة بين الانسان والانسان . وهذا مـا يجعل منه ان يكون القاعدة الحقيقية لمفهوم القانون الدولى الحديث : وهو المبدأ الذي لم تتمكن روما من التوصل اليه مطلقا ، ذلك ان حياة مواطني واملاك اية دولة لا توجد بينها وبين روما معاهدة سلام كانت قد ظلت مهددة بوجودها على الاراضى الرومانية . ومن هنا كان القانون الاسلامي اول قانون يقر بحقـــوق والتزام الدول والاقوام الاخرى انطلاقا من اقراره بمبدأ المساواة ، الذي جاء دستوره اول معلن عنها حين قال « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكـــر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم » .

وبهذا المبدأ اصبح بنو الانسان ، بمعزل عن لغاتهم والوانهم واديانهـــم ممتلكين لنفس الحقوق والالتزامات[٤] ، لا في اوقات السلم فحسب وانمـا في اوقات الحرب ايضا[٥] . والجدير بالذكر ان مثل هذه القواعد لم تقتصر في

---

(١) Diplomacy in Islam ، مصدر سبق ذكره ، المقدمة .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) يذكر لنا الاستاذ حميدالله ان المؤلفات الاوربيـــة الاولى في قوانين الحـــــرب Jure belli كانت دونما اية مبالغة الصدى للمؤلفات العربيـة التي كتبت في الجهاد والتي لعبت دورا كبيرا في تطور القانون الدولى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٣ .

مساواتها على الدول الاسلامية وانما امتدت الى جميع الدول غير الاسلامية ايضا[1] .

ان ما يمكن قوله بعد كل ما تقدم هو ان هذا الدور البارز للقانون الدولى الاسلامي الذى لم يحض باعتراف فقهاء الغرب ، لجدير بان يأخذ مكانه البارز في القانون الدولي المعاصر . وهذا بلا شك يلقى على ابناء الحضارة العربية الاسلامية مسؤولية كبيرة لابراز هذه المكانة الانسانية الرفيعة التى تتبوؤها مبادىء الفكر العربي الاسلامي[2] .

---

(١) يصف الاستاذ افضل اقبال القانون الدولى الاسلامي بالقول :
"The Int. Law of Islam seeks to regulate the conduct of Muslim state on the justiest possible bassis, not only with other Muslim state but with he who'e non-Muslim world."

مصدر سبق ذكره ، المقدمة .

(٢) يختتم الاستاذ حميدالله حديثه بهذا الصدد بالسؤال :
"The Question remains whether the Muslims themselves had cultivated our international Law?".

نظرية السفارة[1] او (النظرية الدبلوماسية)[2]

من المهم جدا عند دراسة نظرية السفارة او الدبلوماسية العربية الاسلامية ان نشير اولا وقبل كل شيء الى حقيقة هي : ان الدولة العربية الاسلامية قامت على فلسفة ورسالة حضارية • وهذه ناحية مهمة تختلف فيها الدولة العربية الاسلامية عن غيرها من الدول وخاصة تلك التى عاصرتها • ذلك ان فلسفة المجتمع الحضاري العربي الاسلامي ، كما مر معنا في مكان اخر من هذا الكتاب ، تقوم على خير وسعادة الانسان • وان الدولة ان هى الا اداة لتحقيق هذا الخير وهذه السعادة • وهذه الفلسفة ذاتها هي التى حددت مسؤولية الدولة فى الداخل واسلوب علاقاتها في الخارج • واذن فان فلسفة العلاقات الدبلوماسية التي سارت عليها الدولة العربية الاسلامية طيلة عهودها ـ ما عدا الفترة الزمنية المعينة فى

---

(١) السفارة او الرسالة مصطلحان يقترنان بالسفير او الرسول • « والسفير او الرسول شخص كلف المثول امام حكومة ارسل اليها ليبقى لديها ويتكلم باسم من اوفده او يقضى امورا مضى لانجازها وتذليل المصاعب دونها » • وقد عرف المصريون واليونان والرومان عادة الرسل والسفارة • وكان يطلق اليونان والرومان على رسلهم اسم (اوراتور) (Orator) • وقد اطلق على هؤلاء الرسل في القرون الوسطى اسم المسؤول (Responsable) • اما العرب فقد اطلقوا على مبعوثيهم اسم السفراء والرسل • وتسمية العرب هذه هي اقرب التسميات الى لعصر الحديث الذى يطلق على مبعوثي الدول اسم السفراء • وان دل هذا على شيء فانما يدل على عناية الحضارة العربية الاسلامية بعلم وفن العلاقات الدبلوماسية التي اخذت العصور الحديثة عنها الشيء الكثير • للرجوع الى التفاصيل الاخرى عن الموضوع ، انظر رسل الملوك ومن يصلح للسفارة الجزء الثاني : فصول في الدبلوماسية : الرسل والسفارة تأليف صلاح الدين المنجد ، القاهرة ، ١٩٤٧ •

(٢) رجعنا في هذا الجزء الى البحث الذى قدمه المؤلف المعنون « حقيقة التراث السياسى العربي الاسلامي : الجانب الدبلوماسى » الى مؤتمر الادباء العرب الخامس المنعقد ببغداد للفترة بين ١٥ـ٢١ شباط ، ١٩٦٥ •

اواخر عهد الدولة العباسية وما بعدها حين ابتعدت الدولة عن رسالتها نتيجة لضعفها وانقسامها ـ ما هي الا ركن اساسي من اركان الفلسفة العربية الاسلامية العامة •

اسس الدبلوماسية العربية الاسلامية :

وعلى نحو ما تقدم يمكن لنا ان نفهم اسس الدبلوماسية العربية الاسلامية وخصائصها ، دونما الوقوع في الخطأ والارتباك الذي وقع فيه بعض الكتاب وعلى الاخص المستشرقين منهم في زمننا الحاضر •

فالرسالة الحضارية العربية الاسلامية الانسانية لما لها من الفاعلية والغنى الفكرى هى التى فتحت امام الدولة العربية الاسلامية طريق الايمان بفكرة الاخذ والعطاء مع الشعوب الاخرى وهى بعينها التي جعلت سياسة الدولة ، بناء على خلوها من التعصب والانعزال ، ان تكون سياسة مرنة فى اقامة العلاقات مع غيرها • وهذه ناحية مهمة تمثل لنا خاصية اساسية لم يقف على كنهها بعض الكتاب فى الشؤون الدبلوماسية وعلى الاخص المستشرقين الذين لم يروا من الدبلوماسية العربية الاسلامية غيرالحرب ودار الحرب ، مما دعاهم ان يقيموا حاجزا منيعا بين دار الحرب ودار الاسلام وهو ما ينافى حقيقة اهداف الدبلوماسية العربية الاسلامية اصلا •

ذلك ان قيام فلسفة الدولة على نشر القيم الحضارية الانسانية كان قد فرض عليها سبيل التعاون مع الدول التى تعمل على نشر هذه القيم حتى ولو كانت تلك الدول غير اسلامية • ومثل هذا السبيل ، بعبارة اخرى ، يجعل من الدبلوماسية العربية الاسلامية ان تكون اساسا قائما على فلسفة العلاقات السلمية التى تطرقنا اليها في بحثنا لنظرية العلاقات الدولية • والدليل على ذلك ما يؤيده لنا التاريخ من عقد المعاهدات والاتفاقيات والوفاء بها مع العالم غير الاسلامى •
اما الحرب فهى فى المفهوم العربي الاسلامي تكون شرعية فى احوال معينة : مثل حالة دفع الظلم وحالة القضاء على الفتنة وحالة الدفاع عن النفس واخيرا

وليس آخرا حالة حماية القيم الانسانية والحضارية التي تضمها التعاليم الاسلامية من اي متصد لها •

تطور الدبلوماسية العربية الاسلامية :

في الوقت الذى كان الفكر السياسى يسير سيرا متعثرا في اوربا ابان القرون الوسطى كان هذا الفكر في الشرق العربى يتحدد في معالمه ويتبلور في مفاهيمه •

والواقع فان الدبلوماسية ، التى تمثل جانبا مهما من جوانب الفكر السياسى العربى الاسلامى ، والتي وصلت في اساليبها وفنونها واغراضها المتنوعة اوجها في العصور العباسية والاندلسية ، كان العرب قد مارسوها قبل تلك العصور ومنذ عصر الجاهلية بالذات •

ذلك ان طبيعة العرب فى حب الاسفار ، وما احاط بهم من ظروف اجتماعية واقتصادية وطبيعية كان قد دفعهم الى ممارسة التجارة والى الاجتماعات فى الاسواق والاندية لشهود المواسم الثقافية والدينية •

فكان على اثر ذلك ان قامت العلاقات والارتباطات بين بعضهم البعض اولا ، ثم امتدت هذه العلاقات والارتباطات تدريجيا الى الاقوام والشعوب الاخرى ، مبتدئة بتلك المجاورة لهم • ولعل من بين اسباب تكوين العلاقات مع الغير ، وقوع بلادهم في مركز استراتيجي وعلى الطرق الرئيسية بالذات الامر الذي دفعهم الى الاتصال بالغير والى اقامة العلاقات الدبلوماسية •

ومع ان اغلب المصادر في مآثر العرب الدبلوماسية قد اصابها التلف او الضياع او البعثرة الا ان ما هو متوفر على الرغم من قلته وتبعثره هنا وهناك ، يشير الى عناية العرب الاقدمين بتأليف السفارات الى الاقاليم المجاورة والى اهتمامهم باختيار من هم اهل للرسالة والسفارة • وكانوا يلتمسون في رسلهم وسفرائهم المعرفة والخلق وسرعة البديهة والذكاء والصبر • ومما يؤيد هذا الاهتمام ما رواه لنا الواقدى في توصيته لاحد الرسل تقول : « احفظ شيئا ،

انهز الفرصة ، فانها خلسة ، وبت عند رأس الامر لا ذنبه • واياك وشفيعا مهينا فانه اضعف وسيلة ، واياك والعجز فانه اوطأ مركب • وعليك بالصبر فانه سبب الظفر • ولا تخفى انغمر حتى تعرف القدر ••• »[1] ومن الامثلة على السفارات في عصر الجاهلية سفارة عبدالمطلب بن هاشم الى ابرهة للمفاوضة على رد ما اخذ من ابل كان قد استولى عليها جيش الحبشة[2] •

واذا كانت الدبلوماسية العربية القديمة قد اقتصرت فى الاغلب على مفاهيم تجارية وودية في عصر الجاهلية ، فانها مرت بتطورات جذرية بظهور التعاليم الاسلامية • فكان اول ما عمله الاسلام ان وحد العرب في دولة عربية الاسلامية • وقد سبب هذا التحول في حياة العرب السياسية الى ان تنتظم الدبلوماسية في قواعد والى ان تدخل ميدان العلاقات الدولية السياسية ، وبذلك اصبحت وسيلة فعالة من وسائل تنفيذ السياسة الخارجية للدولة العربية الاسلامية التي وطد دعائمها واركانها الرسول المؤسس محمد (ص) •

فالذي يسبر غور مفهوم الدبلوماسية يجد انالدبلوماسية آنذاك قد خرجت عن الحدود التي رسمت لها في عصر الجاهلية • وفي الحقيقة فان المفهوم التجارى للدبلوماسية الذي حدد نطاق الدبلوماسية فى العصر الجاهلى قد تطور بعد ذلك الى مفهوم سياسى واجتماعى • ذلك ان الدبلوماسية فى عهد النبى والخلفاء الراشدين اصبحت وسيلة فعالة لنشر تعاليم الاسلام ، وأداة لتنظيم الاجتماعات والمؤتمرات وعقد المعاهدات[3] • والمهم في الامر ان تعلم ان المعاهدات كانت لا تقتصر على

---

(١) انظر « رسل الملوك ومن يصلح للرسالة او السفارة » لابن الفراء ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ، ص ٢٨ •

(٢) انظر « على هامش السيرة » للدكتور طه حسين ، جزء ١ ، ص ١٤٢ •

(٣) للرجوع الى التفاصيل انظر مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوى والخلافة الرشيدة للدكتور محمد حميد الله الحيدر آبادي — القاهرة ١٩٤١ •

نشر تعاليم الدين الاسلامى والتمكين له والدفاع عنه وحسب ، وانما كانت تعقد لاغراض الهدنة وفداء الاسرى وتبادل المعرفة وتحقيق المصالح المشتركة ايضا •

ولقد اسدت الدبلوماسية للدولة الاموية خدمة كبيرة في تثبيت اركان الدولة وتعاليمها الاسلامية • ففي النطاق الاسلامي ، ظلت الدبلوماسية تستخدم من قبل الامويين كوسيلة للدخول فى دين الله او دفع الجزية • وفى ما خلا ذلك ، فقد كانت الدبلوماسية وسيلة لتنفيذ سياسة الدولة الخارجية فكانت هي السبيل الى دفع الحرب وعقد المحالفة • وكانت هي السبيل لتثبيت شروط الهدنة مع الامم التي تدخل معها الحرب •

وبدخول العصر العباسى مرت الدبلوماسية الاسلامة بتطورات جديدة • ولعل اهم ما يجب ان يذكر فى صدد هذه التطورات هو ان الدبلوماسية في هذا العصر بلغت درجة طيبة من التقدم بحيث اصبحت تخضع لقواعد دقيقة وتنتظم في اصول واضحة[1] • ولا شك ان علو شأن الدولة وازدياد ارتباطها والتقدم الذي حصل فى عهدها كان له دخل كبير فى هذا التطور وهذا ما جعلهـا ان تسدى فوائد جمة وتحقق اغراض متعددة • وكان من بين السبل التي استخدمت فيها الدبلوماسية في العصر العباسى الدور الملحوظ الذى لعبته في توثيق العلاقات الثقافية والتجارية • فكانت الوفود والسفارات المنظمة تخرج من بغداد[2] وهي تضم اهل الفكر والصناعة والتجارة والفن حاملة العطـايا المقدمة من لـدن الخليفة • وكانت تنهي مهمتها بعقد معاهدة بين الدولة العباسية وبين الدولـة الموفد اليها تلك الوفود والسفارات •

---

(١) كان السفراء مثلا ، يزودون بكتب واوراق اعتماد تشبه كثيرا وثائق الاعتماد التى يقدمها السفراء والممثلون الاخرون الى الملوك والرؤساء في عصرنا • انظر في هذا الصدد رسل الملوك ومن يصلح للرسالة او السفارة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣١ •

(٢) اصبحت بغداد في اوج عصر العباسيين المركز الذى تخرج منه وتأتي اليه الوفود والسفارات من البلدان المختلفة • ومن بين تلك البلدان بلاد الروم والصين والبلغار وبلاد الصقالية وغيرها •

كما عملت الدبلوماسية في هذا العصر على جمع كلمة المسلمين ايام المحن وتوثيق الصلة بينهم للوقوف صفا واحدا امام العدو[1] • وقد برز مثل هذا الدور ايام بدا الانحلال يدب بين ظهراني الدولة •

وثمة دور بارز آخر في هذا العصر هو استخدامها كوسيلة لتحقيق التوازن الدولى • ولقد استدعى تحقيق مثل هذا التوازن قيام سفارات مستمرة بين بغداد وبيزنطة وسفارات مماثلة بين قرطبة والقسطنطينية • ذلك ان دولة الفرنجة المناوئة لبيزنطة كان قد اضطرها الامر الى تأمين وتوثيق الصلات مع الدولة العباسية • ولكن الدولة العباسية آنذاك كانت هي الاخرى تبحث في الوسائل التي تحد من قوة دولة الامويين في الاندلس التي اخفقت في القضاء عليها مما دعاها الى ان تفكر من ناحيتها في التحالف مع دولة الفرنجة المتاخمة للاندلس لكي تضعف من شوكتها وتحد من توسعها • وتحقيقا لهذه الموازنة في السياسة الدولية وجدنا السفارات بين بغداد والفرنجة تعقد اواصر الصداقة في سبيل مصالحها المشتركة والتي توجت بالاخير الى تبادل السفارات بين هارون الرشيد وشارلمان[2] لعقد تحالف يؤمن جانب دولة الفرنجة وسيطرتها على الاماكن المقدسة دون البيزنطيين وجانب العباسيين ازاء الامويين في الاندلس •

---

(١) لعبت السفارات الدبلوماسية دورا كبيرا في جمع الشمل وخاصة في رص الصفوف امام هجمات الصليبيين • ومن هذه السفارات السفارة التي بعث بها الناصر صلاح الدين مبعوثا الى اخيه ملك اليمن ، وكذلك السفارة التي بعثت الى يعقوب بن يوسف ملك تونس تأمينا للتعاون والمساعدة المتبادلة في المهام المختلفة • انظر في هذا الصدد صبح الاعشى للقلقشندى ، ج ٧ ، ص ٣٤١ •

(٢) أوسل الامبراطور شارلمان سفارة الى الخليفة هرون الرشيد سنة (٧٩٧ م) ورد عليه هارون الرشيد بسفارة مماثلة عام (٨٠١) ثم عاد شارلمان فارسل سفارة ثانية عام ٨٠٢م وقابله هارون الرشيد ايضا بسفارة اسلامية ثانية عام (٨٠٧م) • وقد كانت السفارة الاولى وما قابلها لاجل تقوية أواصر الصداقة، اما الثانية فكانت لغرض عقد تحالف يؤمن مصلحة الطرفين ضد مناوئيهما دولة بيزنطية ودولة الامويين في الاندلس •

لقد برهنت الدبلوماسية فى ان تلعب دورا كبيرا حتى اواخر ايام الدولة العباسية • ومما يلاحظ ايضا وبجانب ما تقدم ان الدبلوماسية في العصر العباسي كانت قد خضعت لطابع منظم لا يختلف كثيرا عما اصبح سائدا في العصر الحديث•

النظام الدبلوماسى العربى الاسلامي :

ومما تقدم نفهم ان الدبلوماسية العربية الاسلامية بعد ان مرت بفترة من النمو والتطور اصبح لها نظام تهتدى به فى اقامة العلاقات مع الغير • وهذه ناحية مهمة لا يمكن اغفالها • والذى يقرأ تاريخ هذه العلاقات بامعان يجد ان الاجتهاد والممارسة الطويلة قد خلقت نظاما متقدما في اصول الدبلوماسية وقواعدها • من ذلك ، الاصول في اختيار السفراء ، والاصول في ارسال البعثات الدبلوماسية ، والاصول في التشريعات والاستقبالات ، والاصول في الامان والحصانات والاعفاء للدبلوماسيين من الرسوم والكمارك • ولا يبالغ المرء اذا قال ان الكثير من هذه الاصول قد اقتبست منها اوربا ، ولما تزل هذه من الاصول المتبعة في وقتنا الحاضر •

ففى اختيار السفراء مثلا كان هناك شروط لمن يصلح للسفارة • ومن بين هذه الشروط او الصفات المطلوب توفرها في السفير ما كان يتصل بالثقافة وسعة الاطلاع ورجاحة العقل وحسن التصرف[1] والفطنة ، ومنها ما كان يتعلق بحسن الهندام والقيافة • فقد كان لابد للسفير الذي يروم النجاح في عمله كممثل

---

(١) يذكر لنا ابن الفراء على لسان رسول المعتصم (ابان المثول امام احد ملوك الروم) قوله : « ان للخلفاء خدما يتصرفون في انحاء الخدم لكل طائفة مذهب يجتنبون ويحتملون عليه ، ولا يكلفون سواه ، ولا يراد منهم غيره • فمنهم من يعد للفتوح فهو يلبس السلاح ويقود الجيوش ، ومنهم من يعد للقضاء فهو يلبس المبردات والدنيات • ومنهم مثلي من يصلح ان توفده الخلفاء للملوك ويتحمل رسائلهم الى مثلك من اهل الجلالة والقدر والسناء والذكر • فلولا ثقتهم بي ، وعلمهم بمناصحتي وصدقي فيما اورد وأؤدي ، صادرا وواردا ، لما رأوني اهلا للتوجه فيما توجهت فيه اليك ، وقليل لمثلى هذا الرزق مع هذا التحمل ، ومع هذا المحل من الخلافة وهي من الجلالة على ما هي » • انظر ابن الفراء ، مصدر سبق ذكره ، ص ص ٣٢ـ٣٣ •

لبلاده ان يكون عالما بتراثه وشريعته عارفا بتاريخ بلاده وفلسفة امته • وكان يفضل في السفير ان يكون ممن يتوفر فيه « تمام القد وقبالة الجسم ، حتى لا يكون قمينا ولا ضئيلا ••• »[1] ، « يملأ العيون المتشوقة اليه فلا تقتحمه ، ويشرف على تلك الخلق المتصدية له فلا تستصغره[2] » • ومن هنا نفهم ان مقياس اختيار السفراء كان يقوم على اهليتهم وكفايتهم لتولي المهام الدبلوماسية• ومن هنا نفهم ايضا انه لم يكن هناك فرق أو تميز في الاختيار بسبب الاعتقاد أو الدين • وبهذه الصورة شغل منصب السفارة شخصيات لامعة من موظفيها ومفكريها وادبائها وعقلائها ممن اشتهروا بسعة الاطلاع والمركز الاجتماعي المرموق •

ومما يجدر ذكره ايضا ان البعثات الدبلوماسية العربية الاسلامية كان يتحدد عددها تبعا لاهميتها ومنزلة رئيسها[3] • وكان استقبال الممثل الدبلوماسي وحاشيته يخضع لاعراف وقواعد تليق بمكانة دولته • ومن ذلك مثلا ارسال وفد استقبال الى الحدود لاصطحاب السفير ومرافقته الى العاصمة • ثم يعقب ذلك ايواء السفير وحاشيته في قصر للاستراحة لفترة معينة ايضا ، وقبل ان يحظى بمقابلة الخليفة• اما سفراء الدولة العربية الاسلامية فكانوا يزودون عادة بخطابات اعتماد ينشئها موظفون متخصصون في ديوان خاص كان يطلق عليه ديوان الرسائل • اما الخطابات فكانت تخضع لاصول ايضا • من ذلك مثلا ابتداء الرسالة بتقليد « من ••• والى ••• » مع ذكر الالقاب • اما الخطابات المتبادلة بين رؤساء المسلمين فكانت تتوجها « بسم الله الرحمن الرحيم » ويعقب ذلك عادة عبارة « اما بعد ••• »

---

(١) انظر ابن الفراء ص ٢٠ •

(٢) من اقوال الخليفة عمر بن الخطاب ، اقتبست من قبل ابن الفراء ، المصدر السابق ، ص ٢٠ •

(٣) نذكر على سبيل المثال ان بعثة (سفارة) قتيبة بن مسلم الى بلاط امبراطور الصين سنة ٩٦ هـ كانت قد بلغت (١٣) شخصا • وان عدد اعضاء السفارة قد ارتفع فيما بعد حتى زاد في العهد العباسي على ال (١٥٠) عضوا • انظر في هذا الصدد ابن الجوزي ، المنتظم ، الجزء (٨) ، ص (٦٤) •

وتختتم الرسالة عادة بعبارة للشكر والثناء اللائق بالمقام • ومن الطـريف ان المخاطبات الدبلوماسية كانت تكتب على ورق من نوع معين وبحبر خاص •

وما يجب ان لا يخفى ، بجانب كل ما تقدم ان اوراق الاعتمـاد كانت تقدم في حفل للاستقبال ، ويقرأ السفير اعتماده من قبل الخليفة ، والمهمة التي أرسل من أجلها والرغبة في التعاون أمام رئيس الدولة المرسل اليها باللغة العربية، ويعمل المترجمون على ترجمتها الى لغة البلد المرسل اليه[1] • ثم يعقب ذلك الرد على خطاب الاعتماد • وبانتهاء حفل الاستقبال يأتي دور المفاوضات التـي كان يعقبها عادة عقد الاتفاقات والمعاهدات •

وتحتل مسألة حرمة السفراء وحصاناتهم مكانة عالية عند ضيافتهم للديـار العربية الاسلامية • من ذلك مثلا التأكيد على سلامة السفير وأمنه وحريتـه وامواله • فيذكر لنا ابو يوسف في كتابه « الخراج » ان السفراء حفـاظا على مقامهم وامنهم ، كانوا يصدقون فيما يصرحون ، فهو يقول « ان الولاة اذا ما لقوا رسولا يسألونه عن اسمه ، فان قال انا رسول الملك بعثني الى ملك العرب ، وهذا كتاب معي ، وما معي من الدواب والمتاع والرقيق وهدية له ، فانه يصدق ولا سبيل عليه ولا يتعرض له ولا لما معه من المتاع والسلاح والمال »[2] • ومن يطلع على كتب سير الخلفاء والولاة يجد كيف ان منح الحصانة الدبلوماسـية للسفراء بسبب طبيعة اعمالهم واداء واجباتهم على الوجه المطوب كانت قد اقرت من قبل الجميع • فيؤكد لنا الشيباني في كتابه « السير الكبير » ان السـفير لا يمكن ان يعمل من دون احترام وضمان وحصانة له • وذلك لان عمله لا يمكن له ان يقوم به من دون مثل هذه الحصانة[3] • فهو يقول ويشـاركه في ذلك

---

(١) يذكر البعض من الكتاب العرب والمسلمين من امثال القلقشندي في كتابه « صبح الاعشى » ان السفراء كانوا يحملون احيانا ترجمة لاوراق الاعتماد بلغة البلد المستقبل •

(٢) انظر كتاب « الخراج » لابي يوسف ، ص ١٨٨ـ١٨٩ •

(٣) انظر الامام محمد بن الحسن الشيباني في كتابه « شرح السرخي على السير الكبير جزء (٤) ص ص ٦٦ـ٦٧ ، وكـذلك ابو يوسف في كتابـه « الخراج » مصدر سبق ذكره ، ص ٢٢٣ •

جمهور آخر من الفقهاء المسلمين بان الحصانة لا تنتهك حتى ولو ارتكب السفير جريمة .. »[1] .

واذا كانت الحرمة الشخصية والاعفاء في القضاء الجنائي قد أقرتا من قبل الدولة العربية الاسلامية فانها كذلك اعفت الدبلوماسيين من الرسوم الكمركية . والواقع ان الحرية المعطاة الى الدبلوماسيين في ادخال وأخراج ألامتعة من دون رسم كانت واسعة بحيث شجعت البعض من سفراء الدول الاجنبية ، كبيزنطة مثلا ، ممارسة التجارة[2] . ويذكر لنا بعض الثقات ان السفراء كان يسمح لهم باخراج كل ما يشاؤون ما عدا ما يتعارض مع أمن الدولة كأخراج الاسلحة مثلا .

آثار الدبلوماسية العربية الاسلامية :

ذكرنا فيما تقدم أسس وتطور ونظم الدبلوماسية العربية الاسلامية . والسؤال الذي يمكن ان يثار هنا هو ما هي آثار الدبلوماسية العربية الاسلامية ؟ واي جواب على مثل هذا السؤال يجب أن لا يغفل عن ذكر ما عرفه ومارسه العرب والمسلمون من أصول ونظم وقواعد والتي يتفق أغلبها مع ما هو معمول به من قبل أغلب دول العالم اليوم وخاصة الدول الغربية[3] .

ويأتي في مقدمة الاصول التي اتبعها العرب والمسلمون صفة التمثيل التي كانت تمنح الى الرسل والسفراء . والواقع أن السفراء خاصة كانوا يمثلون رئيس الدولة في الاحتفالات والتعازي وكانوا ينطقون ويفاوضون عنه ويبرمون العقود والاتفاقيات والمعاهدات . ومن هنا نجد ان صفة التمثيل كان قد ادركها ومارسها العرب في العصور المتوسطة من قبل ان تمارسها الدول في العصور الحديثة . الا ان الفارق بينهم وبين ما هو مطبق اليوم ، ان

---

(1) انظر ابو يوسف ، المصدر السابق ، ص ٢٢٤-٢٢٥ : حيث يحدد لنا نوع الجريمة كجريمة الزنا والسرقة وما يشبهها .

(2) كانت بيزنطة تسمح لسفرائها بالقيام بالتجارة .

(3) انظر صلاح الدين المنجد ، فصول في الدبلوماسية ، ص ١١٠ .

التمثيل ظل عندهم تمثيلا موقتا • ومن هذا النوع من التمثيل ظهر في العصور الحديثة التمثيل الدائم الذي فرضته الحاجة الناجمة من تطور ظروف واحوال الدول •

ان سفراء الدولة العربية الاسلامية يشبهون اليوم السفراء فوق العادة الذين يوفدون بمهمة رسمية ينتهي عملهم التمثيلي بانتهائها[1] •

وليس ما تقدم فحسب ، فان الدبلوماسية العربية الاسلامية لم تقتصر آثارها على نشر فكرة التمثيل وتطبيقها وانما تعدتها الى ممارسات اخرى ومن بينها تأليف جهاز دبلوماسي يرتبط في مخابراته واتصاله بديوان الرسائل الذى كان يصدر عنه التوجيهات والكتب الى الدول الاجنبية وكان يدير شؤونه اشخاص عرفوا بكفايتهم وقوة اسلوبهم وسحر بيانهم • وهذا بالذات ما يدعونا الى ان نعلم ان اللغة الربلوماسية الخاصة كان يؤكد عليها في التعامل مع الدول • اضف الى ذلك ان هذا ان الجهاز الدبلوماسى كان يتكون من السفراء الذين يمتازون بعلمهم وفضلهم ومكانتهم المرموقة في المجتمع •

اما الموظفون الدبلوماسيون المرافقون في السفارات فكانوا هم الاخرون يختارون من أبرز موظفي الدولة وكانت تدفع لهم الرواتب والنفقات وكان يرتدون الملابس الخاصة التي تليق بالظهور امام رؤساء الدول وكبار المسؤولين[2] •

وثمة ناحية مهمة اخرى تستحق الاشارة هنا وهي الاصول الخاصة بالبروتوكولات رصيغ المعاهدات والاتفاقات والتي تركت اساليبها ومضامينها قواعد لا يزال يطبق اغلبها في يومنا الحاضر • ويأتي في مقدمة هذه الآثار بما له علاقة في هذا الصدد ، وثائق الاعتماد التي كان يزود بها رئيس البعثة التي كانت تحرر باسم رئيس الدولة • والجدير بالذكر ان الدولة العربية الاسلامية قد

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١٠ •

(٢) انظر ابن الفراء : رسل الملوك ــ الباب الثامن عشر •

عملت على اعطاء الدبلوماسيين مكانة عالية وكانوا يستقبلون وفق احتفال رسمي مهيب • كذلك فان ما يستحق الاشارة ما كان يمنح للدبلوماسيين من جوازات (اوراق الطريق)[1] معينة يذكر فيها اسم الدبلوماسي ولقبه ومهمته ويرجى فيها تسهيل مهمته وانتقاله واستقباله •

أما بشأن المعاهدات فقد جرت العادة ان يخول المبعوث التوقيع على الاتفاقية او المعاهدة بالاحرف الاولى ، ريثما تحصل المذاكرة والمصادقة النهائية عليها من قبل الحكومة ورئيس الدولة • ولا يخفى ان مثل هذه الطريقة لا تزال متبعة في وقتنا الحاضر •

وما يجب ان يذكر عن آثار الدبلوماسية العربية الاسلامية ايضا دورها في تثبيت قواعد الحصانات الدبلوماسية • والواقع ان ما يسمى حديثا بالحصانة كان يطلق عليه العرب « بالامان » • والمقصود بذلك ان الدولة تعمل كل ما بوسعها للمحافظة على شخص السفير وزوجه واولاده ، واعوانه واتباعه[2] • والمهم أن نعلم أن الاهتمام بالامان يعود تأريخه الى عهد مؤسس الدولة العربية الاسلامية محمد (ص) وانه بعد الممارسة الطويلة اصبح عرفا وقاعدة يجب الاخذ بها من قبل المسؤولين في الدولة[3] •

والاهم من كل ما تقدم احترام الدولة العربية الاسلامية لحرية عبادة الرسل والسفراء الاجانب • وهذه ميزة عالية من ميزات الدبلوماسية العربية

---

(١) طبق أمر منح الجوازات الدبلوماسية الخاصة منذ القرن السادس الهجري •

(٢) بالرغم من اخذ العرب بهذا المبدأ واضطرار دول الفرنجة بالاخذ بمبدأ المثل ، الا انه مع هذا فان رسل العرب وسفرائهم كانوا يتعرضون للاذى من حين لاخر ، انظر في هذا الصدد « شذرات الذهب » ص ص ٣ـ١٣ •

(٣) انظر كتاب الخراج ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٢٣ •

الاسلامية التي يحق فها للعرب والمسلمين ان يفخروا بمبادئهم التي تقوم على التسامح واحترام الاديان[1] .

تلك هي مآثر الحضارة العربية الاسلامية في الدبلوماسية . ومنها نفهم كيف أن لهذه الحضارة دور كبير في تثبيت قواعد واصول الدبلوماسية المعروفة لدينا اليوم .

---

(١) انظر المنجد ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٣ .

الفصل السابع

« الاتجاهات الفكرية »

توطئـــة :

هناك في دراسة حضارات الامم المختلفة سمات تميــز بعضها عن البعض الاخر ، وهذه السمات تشكل الخطوط العريضة والمقومات الاساسية لكل حضارة معينة • والذي يتبين من هذا ان الحضارات التي تشـــيدها الامم في التأريخ الانساني ذات صلة بظروف وواقع تلك الامم ، وان هذا الواقع هو الذي يعطيها من حيث الاساس سماتها ومقوماتها الرئيسية • ذلك أن الســـمات التي نحن بصدد الحديث عنها ، حينما نقابلها مع الواقع ، نجد ان الواقع الذي نشأت فيه قد أوحى اليها بصورة من الصور بحيث جعلها تسلك او تسير وفق الاتجاهات التي سارت عليها • ومع اننا لا يهمنا الان نوع ودرجة هذا الايحاء ، الذي يكون سلبيا تارة وايجابيا تارة اخرى ، وذلك بحسب فســـاد وصلاح ذلك الواقع ، الا ان ما يهمنا هو ان الواقع يوحي بحياة معينة ، يتكون من خـــلالها الفكر والفلسفة التي تقوم عليها الحضارة المعينة •

وعلى ضوء ما تقدم ، فان الفكر العربي الاسلامي هو رائـــد الحضـارة العربية الاسلامية • وكان له سمات ولمحات خاصة به ، صنعها واقعه ونظـــام بيئته التي نشأ فيها ، بما في ذلك نظامه الاجتماعي ونظامه الروحي ونظـــامه الطبيعي •

والشيء الجدير بالذكر هو أن طراز البيئة العربية الاسلامية الخاص قد انعكس على الفن والتأريخ والعلم والدين والمأثورات والاساطير • وان هـــذا الانعكاس قد طبع بمجموعة طابع الثقافة العربية وطابع قيمها بالذات • ومما هو جدير بالذكر ايضا ان المقومات الروحية والتي تمثلت بالرسالة الاسلامية ، كان

لها دورا خاصا في بناء حياة وفكر وحضارة العرب • ويمثل هذا الدور الخاص في بناء الحضارة العربية بناء قويما حولها من حضارة محلية الى حضارة عالمية • ذلك أن الرسالة الاسلامية عملت على توسيع أفق العرب وعلى رفع مستوى دولتهم ، كما عملت على اختلاطهم باقوام اخرى • وكان من نتائج ذلك توسع دولة العرب وتعرفهم على افكار الاقوام التي فتحوا بلادهم ، وقد عمل كل هذا على التفاعل الفكري بين ثقافة العرب وثقافة تلك الاقوام : ذلك التفاعل الذي كانت حصيلته الاخذ والعطاء بين الثقافات المختلفة • ولقد كان للمبادىء العربية الاسلامية التي حملها معهم العرب من المرونة ما ساعدتهم على التفتح على كل ما يتلائم وينسجم مع تلك المبادىء ، من جهة ، وعلى تحديد موقفهم من القيم والافكار التي تتعارض معها من جهة اخرى •

التبلور الفكري :

وازاء هذه الاحداث والتفاعلات التي مر بها الواقع العربي ، فقد سار هذا الفكر في اتجاهات تأثرت بصورة او اخرى بالفترات والعهود المختلفة التي مر بها • على انه في كل اتجاهاته تلك ، لم يفقد الصلة ببيئته وبالسمات والمقومات الاساسية التي تميز بها •

وقد كان للفكر العربي الاسلامي من قبل ان يتجه هذا الاتجاه او ذاك ، ان يمر بفترة تبلور فكري مبدئي كانت بمثابة العمود الفقري والنواة لكيان الفكر العربي الاسلامي • ففي ظل الفترة التى سبقت الرسالة الاسلامية ، تكون لدى العرب في ظل نظامهم الاجتماعى والسياسى القبلي والاقليمي ، قيمهم الاجتماعية والسياسية • وفي ظل العقلية القبلية ، نشأت النظرية القبلية ونشأت معها المجالس القبلية والقيادة القبلية ، وما صاحبها من نظرة سياسية تميزت سلطتها بالاستناد على الاستشارة والاتفاق على من يتحلى بأفضل السجايا والاخلاص والتفاني من اجل الجماعة • واذن فان الخط الفكري ، والخط الفكري السياسي بالذات ، في فترة التبلور الفكري المبدئي قبل الاسلام كانت نواة البناء فيه تقوم على القاعدة

التي تقول ان رأي الجماعة خير من رأي الفرد ، وان السلطة تنبثق من تبادل الرأي بين الجماعة ، وان مقاييس التفضيل تقوم على رجاحة العقل ، والشجاعة ، والتروي والحلم والتفاني في خدمة الجماعة كما لاحظنا •

واذن فان الفكر العربي في فترة بلورتــه الاولى كان يمثــــل القــاعدة الاولى أو الاســاس الذي بنى عليـــه البنـــاء الفكـري العربي الاســـلامي • واذا كان لابد من وصف خصائص الفكر العربى فى فترة تبلوره الاولى ، اى الفترة التى سبقت الرسالة الاسلامية ، فبالامكان القول انه فكر عملت عليه البيئة العربية من بشرية وطبيعية • وقد كان لتفاعل جانبى البيئة الطبيعى والانسانى ان ادى الى حصول التبلور في جملة تقاليد اجتماعية وسياسية • وهذه التقاليد هي التى كونت النظام الاجتماعى والسياسى العربى قبل الاسلام • وبكلمة اخيرة ، فان الفكر العربى عامة والفكر السياسى خاصة هو فكر سياسى تقليدى : اى انه ابن تقاليد بيئته السياسية العربية ومدرسته هى مدرسة التقاليد السياسية العربية •

الاتجـاه السياسي الديني

ولكن الفكر السياسى العربى(١) الذى اخذ شكلا تقليديا فى عهد بلورتــه الاولى لم يظل كذلك ، وانما مر بتحولات واخذ اتجاهات جديدة كان مبعثهــا تطور ظروف العرب التى عملت عليها اسباب كثيرة ، كان اولها واهمها الرسالة الاسلامية • ويمكن القول منذ البداية ، وقبل البحث فى الاتجاهات المختلفة التى مر بها الفكر السياسى العربي الاسلامي في مراحله المختلفــة ، بأن الرســالة الاسلامية ، وهى الرسالة التى جاءت اول ما جاءت بعقيدة روحية دينية جديدة ، قد شقت اول طريق واول اتجاه للتفكير السياسى العربى ، وذلك هو الاتجــاه السياسى الدينى الذى ارتكز بصورة واضحة وتبلور فى القرآن والحــديث • ولعل من اهم الاسباب الى عملت على رسم هذا الاتجاه ، الذى سارت فيه السياسة

---

(١) يمكن التعرف على نمط التفكير السياسى للعرب من مصطلحاتهــم واشعارهم وحكمهم وامثالهم واعمالهم خاصة ، ونظامهم الاجتماعي والسياســى عامة •

جنبا الى جانب مع الدين ، هو ان الرسالة الاسلامية لم تكن رسالة دينية روحية وحسب ، وانما هي رسالة اجتماعية سياسية واقتصادية متكاملة • انها بكلمة واحدة رسالة حياة جديدة وبعث جديد بالنسبة للعرب • ومن اولى تأثيرات الرسالة الاسلامية على العرب انها هزتهم روحيا فانجذبوا لها ايما انجذاب • ومن ناحية ثانية فان الرسالة الاسلامية قد وحدت العرب في أمة واحدة ودولة واحدة • وكان لهذه الدولة دستور تمثل في القرآن الكريم• الا ان من ميزات هذا الدستور الجديد ، هو انه وكما ذكرنا فيما تقدم ، دستور سياسي ـ ديني في وقت واحد • ومن ناحية ثالثة فان مؤسس الدولة العربية الموحدة الجديدة ، كان يتمتع بقيادة سياسية وقيادة دينية روحية في نفس الوقت •

ومن هنا التحمت السياسة بالدين التحاما وثيقا • ومن هنا دخلت السياسة، بعبارة اوضح ، ضمن علم الكلام • فالمتكلمون هم الذين حملوا لواء الدفاع عن العقيدة الاسلامية تجاه الاديان الاخرى[1] •

وكان من الطبيعي بالنسبة للمتكلمين ان يقفوا على الدستور الاسلامي وعلى الحجج التي اتى بها ليفندوا آراء المهاجمين للعقيدة الاسلامية • وكان من الطبيعي ايضا ، ان المتكلمين الذين وقفوا على الرسالة ككل ، أن يقفوا على الجزء ايضا ، والذى تمثل بالفكرة والعقيدة السياسية التى جاءت بها الرسالة •

ان ما يجب الانتباه اليه هنا ، هو ان المتكلمين ، بشعور منهم وبعدم شعور ، كانوا يدافعون عن افكارهم السياسية الجديدة التي كانت تنطلق من فكرة الايمان بالرسالة السماوية ومن فكرة الدفاع عن هذه الرسالة بكل ما احتوته من قيم روحية وسياسية واجتماعية • ثم ان دفاعهم هذا ، كان بمثابة الامتثال لاوامرها الالهية • ومن هنا جاءت الدعوة الى لم شعث العرب جميعا فى امة واحدة ودولة واحدة وعقيدة واحدة ممتزجة مع بعضها كل الامتزاج • ومما يؤكد ذلك ما

---

(١) انظر د • حسن صعب : المفهوم العربي لعلم السياسة : في مجلة « العلوم » • كانون الثاني ١٩٥٨ ، ص ١٨ •

ورد في الدستور المتمثل بالقرآن الكريم من آيات من مثل الآية الكريمة التي تقول « ان هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون » و « كتاب فصلت آياته لقوم يعلمون » والذى يبرز في الآية الاولى هو الارتباط بين وحدة الامة سياسيا واجتماعيا ومصيريا وبين وحدة عقيدة هذه الامة • ثم ما جاء في الآية الكريمة الثانية التى توضح ان هذه التعاليم القرآنية المفصلة انما جاءت لقوم يدركون اهميتها ، وانها جاءت اليهم جميعا • اذ ان المراد بالقوم هنا العرب ، الذين يدركون اهمية جمع كلمتهم لان في جمع الكلمة قوة لترسيخ ونشر العقيدة • والشيء المهم ، هو ان الذي يسبر غور الآيات القرانية المجيدة يجد الشواهد الكثيرة على التحام جوانب الرسالة المختلفة ، وفي مقدمتها الجانب الروحي بالجانب السياسي•

والذي يمكن قوله بعد ما تقدم ، هو ان التفكير السياسى العربى الاسلامى، في اتجاهه الاول ، كان يتميز بأنه تفكير سياسى متلاحم تلاحما قويا مع التفكير الروحي • انه اتجاه سياسى ــ دينى ، بالنظر لما للدين وللعقيدة الدينية الروحية من شمول وتأثير •

ومع ان الاتجاه السياسى ــ الدينى كان يستوحي قوته من الدين ، في حياة الرسول ، وانه قد بدأ ببدء الدعوة الاسلامية والدفاع عن العقيدة الاسلامية ، الا انه بعد وفاة الرسول ، اخذ يعبر عن الآراء السياسية الدينية التى تحملها الفرق والتى كان اغلبها ذا منشأ دينى • ولعل منشأ كل ذلك هو النزاع من اجل الرئاسة بعد وفاة الرسول ، الذى بدأ على شكل نزاع محدود وعلى مستوى شخصى ، ولكنه تبلور في الاخير على مستوى الجماعات والتى اخذت تمثل كل منها فرقة دينية وسياسية في عين الوقت • ذلك ان كل جماعة او بالاحرى كل فرقة اخذت اقتناعا منها فى احقيتها بالقبض على زمام السلطة ، نقول ، اخذت تقيم لنفسها الحجة والبرهان على احقيتها بهذه السلطة • وهذا البذل العقلى القائم على الحجج هو منشأ الدراسات السياسية ومنشأ المدارس الفكرية والمذاهب السياسية فى تاريخ الفكر الاسلامى • فلقد ظهرت نظريات فى الرياسة تعكس وجهات نظر مختلفة وتمثل بصورة أو اخرى الفرق التى وان كانت تسمى نفسها بالدينية

الا انها من ناحية سياسية ، احزاب سياسية تحمل كل منها وجهة نظرها الخاصة بها ، من امثال الانصار والخوارج والشيعة والمرجئة .

١ ـ وفي الحقيقة فان فرقة الشيعة التي غلبت على امرها في الصراع الدستوري ، كانت سباقة الى اخذ الصراع جديا الى الميدان العقلي ، والى تكوين نظرية كاملة عن الامامة . وكانت اول محاولة لها قد ظهرت في كتاب علي بن اسماعيل بن هيثم التمار المعروف باسم كتاب الامامة[١] .

وقد قامت نظريات فرقة الشيعة ومذهبها السياسى بوجه عام ، على اساس انها رأت ان الامامة يجب ان يراعى فيها درجة القرابة من اسرة النبي[٢]. وبسبب هذا الاعتبار فانها رأت ان « يختار للخلافة علي بن ابي طالب ابن عم النبى وادنى قريب له ، والذي كان فضلا عن ذلك زوجا لابنته فاطمة »[٣] .

ولقد بدأ هذا الاتجاه السياسى ـ الدينى بصورة واضحة بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان ، الذى رأت الشيعة في خلافته مجالا نال فيه الامويون اقرباؤه امتيازات ونفوذ في الحكومة الاسلامية ، مما سبب ان يقوم بعض الساخطين بالفتنة ، التي ادت بالنتيجة الى مقتله . ومنذ ذلك التاريخ بدأ النزاع بين أتباع علي « واتباع الخليفة المقتول الذين هبوا منذ ذلك الوقت للمطالبة بدمه ، ثم اقروا بحق معاوية الاموي حاكم الشام في مطالبته بالخلافة »[٤] .

ومع ان النزاع فى احقية الخلافة قد ادى الى قيام معركة صفين ، والى قيام التحكيم الذي قصد به انه يكون حيلة حربية بارعة ، فانه قد ادى بالنتيجه الى رجحان كفة خصوم علي .

والمهم بالنسبة لدارس الاتجاه الشيعي السياسى ـ الدينى في الامامة ، ان يقف على الرأى الذى يؤكد على درجة القرابة من الرسول في ولاية الحكم .

---

(١) انظر : الريس ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧٨ .
(٢) العقيدة والشريعة في الاسلام ، كولد تسهير ، ص ١٨٩ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٨٩ .
(٤) المصدر السابق نفسه .

فلقد قال الشيعة « ان الرئيس الشرعي الاوحد للاسلام من الوجهة الدينية والدنيوية هو الامام الذى خوله الله الامامة وخصه بها ، وليس ذلك الذى يتبوأ الخلافة ويقلد السلطة عن طريق اختيار المسلمين له ... »[1] ورأوا ان افضل تسمية لمتقلد السلطة هى تسميته بالامام . « لان هذا اللقب يدل في معناه على مقام دينى ومكانة دينية ملحوظة لا توجد في غيره من الالقاب »[2] . وهذا المقام الدينى ، كما يراه المذهب الشيعى ، يستمده الامام من صلته القريبة بالرسول ، باعتباره السليل المباشر له . ومن هنا كانت طاعة الامام المتمتع بمركز ديني عال ، بجانب مركزه الدنيوى السياسى ، نقول كانت طاعة الامام واجبة في نظر الشيعة . واول الخلفاء ، بناء على ما تقدم ، هو علي (رض) ، وقد خصه المذهب الشيعى بفضائل ومعارف متميزة ، بجانب درجة قرابته المباشرة بالرسول . وهذه الفضائل والمعارف ، فى الواقع لم ينكرها على علي (رض) احد من الفرق الاخرى ، الا « ان الشيعة رفعوه الى مرتبة أعلى من هذه فقالوا بان النبي بثه علوما كان يخفيها عن جمهور صحابته لانهم لم يكونوا اهلا لها ، وقد توارث العلويون هذه العلوم »[3] . اما الخلفاء من بعده فهم السلالة المباشرة لعلي من زوجته فاطمة ، « أي نسل حفيدي النبي : الحسن اولا ثم الحسين ويتبعهما سائر الائمة العلويين ، وكل امام منهم وصى لسلفه الذى عينه باقراره الصريح موافقا للترتيب الالهى ، وجاعلا أباه المرشح الشرعي للوظيفة الربانية »[4] . والاشارة الى الوظيفة الربانية، تعنى « ان الامامة منصب الهى كالنبوة . فكما ان الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة .. فكذلك يختار للامامة من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه وان ينصبه اماما للناس من بعده للقيام بالوظائف التي كان على النبي ، ان يقوم بها »[5] . . ومن هنا كان الامام معصوما ، كالنبي ، عن الخطأ والخطيئة .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٩٠ .
(٢) المصدر السابق نفسه .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٩٦ .
(٤) المصدر السابق ، ص ١٩٦ .
(٥) حنا الفاخورى ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٣٨ .

وبهذه المعاني تصبح الامامة ركن الدين وقاعدة الاسلام[1] • ويصبح الامام في مفهوم المذهب الشيعي ضرورة لكل عصر • وبكلمات اوضح وبمقدار ما له صلة باركان الدين ، فان المذهب الشيعي يضيف ركنا سادسا الى اركان الاسلام يتمثل بالائمة ، وهو الولاية ، اى الانضواء الذى يعد من الفرائض الدينية الاساسية •

ويحتل الرأي الذى يقدمه الائمة مركزا خاصا بالنسبة للمسائل الدينية والسياسية عند المذهب الشيعي • وفي المسائل السياسية فان اتفاق الائمة يعتبر عنصرا جوهريا • وبالنسبة للمسائل السياسية الهامة ، كالخلافة مثلا ، فان الشيعة يرون ان الاتفاق يجب ان يتم بين الائمة ، وانه يجب ان يكون بالاجماع• ذلك انهم يرون « ان محض الاجماع وحده لا يتفق دائما مع ناموس الحقيقة والعدل ، •• ولذلك غضوا من شأن هذه السلطة الاجماعية وارجعوها الى موافقة الائمة[2] • ويدخل ضمن مفاهيم المذهب الشيعي السياسى ـ الديني ايضا اختفاء الامام وظهوره من بعد ذلك • وفكرة الامام الخفي ، تعود الى ان الامام يختفي في مكان لا يراه الناس ، كما حدث للامام الحادى عشر بعد الامام علي ، ثم يظهر ثانية ليطهر العالم من الشرور والمفاسد وليقيم العدل • وفكرة الظهور ثانية أو الرجعة ثانية تعتبر من صلب مفاهيم المذهب الشيعي[3] •

وصفوة القول ، ان المذهب الشيعي السياسى ـ الدينى وحركة التشيع التى نادى بها اصحاب هذا المذهب تمثل احتجاجا واستنكارا لمن اغتصب الخلافة من الاسرة العلوية • وقد تمثل هذا الاحتجاج فى استنباط الاحكام الشرعية التي تثبت هذه الاحقية • الا ان الغلاة من اصحاب هذا المذهب قد ذهبوا فى هذه الاحقية الى ابعد مدى بحيث وضعوا الامام بمصاف الالهة • ومن هؤلاء الروافض

---

(١) ابو زيد شلبى ، تاريخ الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامى ، ص ٣٢٣ •

(٢) كولد تسهير ، ص ٢١٣ •

(٣) المصدر السابق ، ص ٢١٤ •

والسبأية . وبينما تعتبر الامامية ، ان الامامة رُكن من اركان الاسلام ، فان الزيدية نرفض بوجود النور الالهى في الامام[١] .

٢ ـ ويمثل الخوارج مذهبا ثانيا في الاتجاه السياسى ـ الدينى . ويرجع تأريخ هذا المذهب السياسى ـ الدينى في اعتراض جماعة من المسلمين على علي (رض) بموافقته ايقاف القتال في معركة صفين . وكان الرأي الذى وقفوا عليه ، وادى الى انشقاقهم وخروجهم على علي ، والذين بخروجهم سموا بالخوارج[٢]، هو ان الفصل في موضوع الخلافة لا يصح ان يوكل الى البشر ، بل ينبغي الاحتكام فيه الى الحرب والكفاح وسفك الدماء[٣] . وقد تبلور رأيهم في ان السلطة التي تصدر عن الله ، لا يجوز اخضاعها الى الاعتبارات البشرية[٤] . ومن هنا تكون لديهم المبدأ « لا حكم الا الله » . وبموجب هذا المبدأ فسروا الحرب بين معاوية وبين علي من انها لم تكن في سبيل اعلاء كلمة الله ، وانما في سبيل مصالح دنيوية الغرض منها تحقيق النفوذ والسلطان والمصالح الشخصية . وتبعا لكل هذا فانهم « انكروا حق كل من علي ومعاوية في الخلافة لانهما اخلا باحكامه »[٥] .

ومما تقدم من مقدمات واوليات ، بنى الخوارج الاسس التي يقوم عليها مذهبهم السياسى ـ الدينى ، وتوصلوا الى ما اسموه بالنتائج المنطقية المترتبة على اوليات آرائهم .

---

(١) حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٣٩ .

(٢) وقد سموا ايضا بالحرورية نسبة الى القرية القريبة من الكوفة التي رحل الخوارج اليها . وسموا كذلك بالمحكمة : أي الذين يقولون لا حكم الا الله .

(٣) كولد تسهير ، ص ١٩٠ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٩٠ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٩١ . الواقع ان الامام علي (رض) حين وافق على رأى اغلبية المسلمين في ايقاف القتال لم يكن في هذا الموقف قد خرج على الدين واخل بأحكامه سيما وان احكام الشرع تؤكد على التشاور . وقد فعل هذا على الرغم من ان رأيه الشخصي كان يقوم على الاستمرار في القتال الى النهاية .

ومن اولى هذه الاسس التي بنوا عليها مذهبهم ، هو ان الخلافة لا يجوز ان تقتصر على قوم دون قوم • وبنظرهم ان اقتصار الخلافة على قبيلة قريش التي ينتمي اليها الرسول هو مخالفة لاحكام الشرع • ذلك ان مسألة الخلافة يجب ان تكون مفتوحة لكل المسلمين[1] ، وان الاختيار يجب ان يقوم على الاهلية حتى وان توفر ذلك في عهد حبشي مسلم • وقد عمد مذهب الخوارج السياسي ـ الديني الى التوفيق بين الاحكام الشرعية والمثل الخلقية • فقالوا ان الاعمال التي تصدر عن الناس رؤساء ومرؤسين ، أو الخليفة ، يجب ان تتم عن المثل الاعلى في الورع وخشية الله • لأن الرئيس هو القدوة في المجتمع • فهو قدوة يحتذى بها في حياة الدولة السياسية والاجتماعية من جهة ، وهو قدوة دينية يحتذى بها الناس من ابناء الامة من جهة اخرى • وعلى هذا الاساس فان توفر الجانب الخلقي والديني العالي في الرئيس يعد من قبل الخوارج من الاركان الرئيسية في الخلافة ، ويتبين مدى هذه الاهمية للدارس لمذهب الخوارج السياسي ، من تأكيدهم على ان تقصير القائد[2] السياسي في مثل هذا الجانب يعتبر مدعاة لخلعه واستبداله بمن تتوفر فيه هذه الاهلية •

ان ما يجب معرفته بصدد مذهب الخوارج هو انهم ظلوا يدافعون عن مذهبهم بقوة في مناهضة الحكومات القائمة بالسلاح ، حتى اذا ما كفوا عن ذلك ذهبوا الى كتابة العديد من المؤلفات[3] ، التي تشرح مذهبهم ليس في جانبه السياسي وحسب وانما في جوانبه الاخرى من خلقية وعقائدية ايضا •

---

(١) يؤكد الخوارج على ان الخليفة لا يكون الا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ، لا لفريق منهم • انظر ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، ج (١) دار الفكر العربي ، ص ٧٥ •

(٢) ان الخروج على السلطان الجائر وخلعه يخالف كل المخالفة للتقية التي هي من اصول الشيعة • انظر ، احمد امين : ضحى الاسلام ، ج ٣ ، ص ٣٣١ •

(٣) يقول الدكتور الريس معتمدا على صاحب الفهرست ، ان من مشاهير الخوارج في الماضي : اليماني بن رباب الذي ألف كتاب اثبات امامة أبي بكر • وكان له اخ يدعى علي بن رباب ، وهو من كبار المناظرين ايضا ، انظر كذلك ←

٣ ـ ويتمثل الخط الثالث من الاتجاه السياسي ـ الديني ، في المرجئة • والمرجئة جماعة من المسلمين اتخذت من ارجاء اتخاذ أي حكم على كل المسائل الدينية والسياسية ، والتي هي في الواقع كانت في الفترة التي ظهر فيها مذهب المرجئة ، متشابكة مع بعضها كل التشابك • ومذهب المرجئة يميز ما بين الايمان وما بين الاعمال • ويرى ان الايمان لا يتغير بالاعمال • كما انه يرى ان العمل قد يبدو خطأ ، الا ان هذا الخطأ لا يجعل المرء كافرا ، لان مسألة الايمان شيء والعمل شيء آخر[1] •

اما اتجاه المرجئة السياسي فيتلخص في حياديته ازاء الحكم ، بحيث لا يكون مع الدولة أو ضدها[2] • فلقد فضل اصحاب مذهب المرجئة عدم الخوض في الخلافات السياسية • « وبيان ذلك انهم لما استعرضوا اعمال السياسة على مبادئهم رأوا ان المقاتلين الاولين كالذين ناصروا عثمان ، والذين خرجوا عليه ، والذين قاتلوا مع علي ، والذين قاتلوا مع معاوية ، كلهم مصدق بالله ورسله ، وكلهم متأول ، فكلهم مؤمن ، واذا اخطأ بعضهم فعفو الله قد يشملهم ، واذاً فهم لا يكفرون احد من هؤلاء المقاتلين ، لا يكفرون عمرو بن العاص ولا معاوية ولا غيرهما ، كما يفعل الخوارج وبعض المعتزلة ، ولا يكفرون قتلة عثمـــان ، ولا

مروج الذهب للمسعودي ج ٢ ، ص ١٢٢ • ويقول الاستاذ كولد تسهير « ان من اوسع الناس خبرة باحوال الخوارج في الحاضر هو مولينسكي ناظر مدرسة قسطنطينة بالجزائر الذى تكلته العلوم الاسلامية بوفاته اخيرا (سنة ١٩٠٧) انظر ص (١٩٣ • ويقول ايضا ، « لا يزال في ايامنا جماعات تدين بالمذهب الخارجي » • ومن بين فرق الخوارج العديدة فرقة الاباضية نسبة لمؤسسها عبدالله بن اباض •• ولا يزال الاباضيون يؤلفون جماعات عديدة في افريقيا الشمالية على الأخص ، ص ١٩٤ •

(١) للرجوع الى التفاصيل الاخرى ، انظر محمد ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، ج ١ ، ص ١٤١ ، وما بعدها ؛ كذلك انظر احمد امين ، ضحى الاسلام ، ج ٣ ، ص ٣٢٣ وما بعدها ؛ وانظر ايضا احمد امين ، فجر الاسلام ، ط ٦ ، ص ٢٧٩ وما بعدها •

(٢) ضحى الاسلام ، المصدر السابق ، ص ٣٢٤ •

يكفرون طائفة من طوائف المتحاربين ، لان غاية خطئهم ان اخطأوا انهم ارتكبوا كبيرة والكبيرة لا تخرج من الايمان •• والامر يتعلق بالنيات اكثر مما يتعلق بالاعمال ، والله هو الذي يطلع على نيات الناس وضمائرهم فلنكل امرهم جميعا الى الله ، ولا نسب احدا ، ولا نقطع بانه سيدخل النار حتما »[1] •

٤ ـ اما الخط الرابع فانه يتمثل في خط اهل السنة السياسي ـ الديني • واهل السنة الذين يمثلون الجمهرة الكبيرة من المسلمين ، ينظرون الى الخليفة « انسانا ككل الناس ، ولد كما يولد الناس وتعلم أو جهل كما يتعلم الناس أو كما يجهل الناس ، ليس له من مزية ، الا ان كفايته واخلاقه جعلت الناس يختارونه ، أو انه تلقى الخلافة ممن قبله ، ليس يتلقى وصيا وليس له سلطة روحية ، انما هو منفذ للقانون الاسلامى »[2] •

ويتلخص مذهب اهل السنة فى انهم اعتبروا الرسالة المنار الذى يهتدى به ، وان الدولة يرونها اداة لتحقيق الرسالة وهذا السبب الذى جعلهم يطيعون الخلفاء الراشدين والامويين والعباسيين • وان الخلاف في الرأي أمر متوقع ، فاذا ما حصل هذا الخلاف فانه يرجع الى القرآن الكريم وسنة الله ورسوله • ثم ان الخلافة يجب ان ينظر اليها كنظام ، ولا يجوز أن تدخل فيها الخلافات السياسية •

الاتجاه السياسى الفقهي

وهو الاتجاه الذى تكون في الفترة التي ابتدأت بوفاة الرسول وما بعدها ، والتى فيها بدأ الفكر السياسى العربى الاسلامى يخصب ويزداد نضوجا • ففي عهد الرسالة الاسلامية كان الفكر السياسى جزءا من علم الكلام • اما بعد وفاة الرسول (ص) ،فقد سببت وفاته خلق ظروف سياسية جديدة ، كان من نتيجتها ان اتجه التفكير السياسى اتجاها جديدا ، وذلك هو الاتجاه السياسى الفقهى •

(١) المصدر السابق ، ص ص ٣٢٤ـ٣٢٥ •
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢١ •

ان من اهم خصائص او بالاحرى سمات هذا الاتجاه ، هو ان علماء الشريعة او الفقهاء ارادوا وضع احكام وقواعد للسلوك السياسى على كلا المستويين الفردي والجمعى •

والمهم ان نعلم ان الفكر من خلال هذا الاتجاه قد سار سيرا جديدا وذلك باستناده الى التاريخ والاجتماع ـ وان لم يكن هذا بالامر المحسوس ـ بجانب الدين ، بعد ان كان الدين هو المسيطر على التفكير لوحده •

فلدة نظر اصحاب هذا الاتجاه الفقهي السياسى الى السوابق التاريخية والاجتماعية المتعلقة بالسلطة وبالخلافة بالذات ، واستنبطوا منها قواعد سياسية فقهية ، تكون منها على مر الزمن كتب ومدارس فقهية • وقد اشتهرت أربعة مدارس عامة ، وهي : الحنفية ، والمالكية ، والحنبلية ، والشافعية •

ولقد كان من واجب الفقهاء التوفيق بين الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وبين أحكام الشريعة • فلقد أبان الفقهاء ان هناك وحدة في الاسلام ، بين السلطة الدينية والدنيوية • وان السلطة الدنيوية تستمد قوتها من احكام الشريعة الدينية • ثم ان السلطة الدنيوية ، التى تنحصر في رئيس اعلى ـ وهو الخليفة ، يمكن ان ينوب عنه ولاة يمارسون بعض الصلاحيات ، بتخويل منه • وهذا التخويل لا يمكن احدا من الناحية النظرية من منازعة الخليفة ، طالما انه يجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية • وهذا يختلف كل الاختلاف عن الضرب المسيحى االذى ظهر فيه النزاع على السلطة بين البابا وبين الملوك ، وظهر على اثره تفسيرات ونظريات سياسية متعددة •

ومن المهم ان نعلم ان في الاسلام سلطة متحدة ونظرية سياسية واحدة حول السلطة وتلك هى الخلافة •

واذن فان الشغل الشاغل بالنسبة للفقهاء ، لم يكن حول اين تستقر السلطة، كما هو الحال فى الغرب المسيحى ، وانما كان شغلهم الشاغل هو تطبيق احكام الشريعة على المجتمع السياسى والدولة • وقد ابان الفقهاء ان الدولة تبسط

نفوذها على جميع المسلمين والذميين وقد برز نظام الخلافة عند الفقهاء كطابع مميز لشكل الدولة الاسلامية •

وقد اسهم فى بناء الاتجاه الفقهى السياسى على مر الزمن العديد الفقهاء • ومن الفقهاء المبرزين يأتي كل من الماوردى (القرن الخامس للهجـــرة) في « الاحكام السلطانية » وابن تيمية (القرن الثامن للهجرة) في « السياسة الشرعية » وابن جماعة (القرن الثامن الهجري) في كتابه « تحرير الاحكـــام في تدبير الاسلام » •

الماوردي :

لقد توصل الماوردي بدراساته السياسية الفقهية ، بشأن الدولة ونظـــام الخلافة فيها ، الى ان السمة المميزة للدولة الاسلامية هي انها دولة تقـــوم على وحدة الدين والسياسة • وان قانون الدولة الاعلى هو القانون الاسلامي الذي يخضع له الحاكم والمحكوم[١] • وفي دراسته الفقهية السياسية هذه ، يبين الماوردي بوضوح ان اهم ما يدعم الحكام في الاستمرار والنجاح هو رضاء الامة واجماع الآراء[٢] • وذلك ان السلطة الحقيقية هي تلك السلطة التي تكون بيد الامة ، انها برضى منها توكل سلطتها الى حاكم شرعى يحظى بثقتها[٣] • وبهذه الوسيلة يكون الحاكم في مأمن من اغتصاب سلطته او العصيان عليه • ومثل هذه الآراء التي وقف عليها الماوردي تجعل منه مفكرا وفقيها سياسيا واقعيا يحاول ان يجمع بين احكام الشريعة وواقع الحياة السياسية[٤] •

وعلى ضوء ما تقدم ، يبنى الماوردي آراءه الفقهية في الغاية من الخلافة ، التي يقول فيها انها قامت لتدافع عن العقيدة الاسلامية ولترعى شـــؤون المسلمين الدنيوية[٥] • ثم يقول ان الخلافة ، واجبة لانها من متطلبات الشرع[٦] • ومن

(١) روزنثال ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٨ •
(٢) المصدر السابق نفسه •
(٣) المصدر السابق نفسه •
(٤) المصدر السابق نفسه •
(٥) الاحكام ، ص ٣ •
(٦) روزنثال ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٨ •

هنا ينتقل الى الحكومة التي تقوم على نظرية الخلافة فيميز بينها وبين الحكومة التي تقوم على العقل الانساني ، والتى يقول بصددها ان الحكومة التى تقوم على نظرية الخلافة هى حكومة تقوم على قانون الهي • وبذلك فانها حكومة أعلى في شكلها من الحكومات القائمة على العقل الانسانى[1] • فاذ ان الحكومة الاولى تهدف الى مجرد الحفاظ على العدل والحد من الخلاف والفوضى ، فان الحكومة الثانية تعمل بكل ايجابية على اقامة العدل بوحي من الثقة المتبادلة • والاهم من كل ذلك ، ان قانونها الموحى يفرض عليها ان تطبق احكام الدين التي تعد الانسان الى الحياة الاخرة[2] • وبما ان الخلافة أو الامامة هى عقد بين الامام وبين الجماعة ، فان الخليفة بهذا النوع من المسؤوليات يتطلب منه ان يفي بمتطلبات اساسية من اهمها : اتصافه بالعدالة طالما ان واجبه الاول هو تطبيق العدالة • وبجانب ذلك يأتي شرط العلم الذي يمكنه من الاجتهاد واتخاذ قرارات مستقلة • ثم يأتى شرط سلامة العقل وسلامة الجسم اللذان يمكنانه من القيام بواجباته خير قيام • وبالاضافة فهناك شرط الشجاعة الذى يمكنه من الحفاظ على حقوق الامة ودعوتها الى الجهاد لصد المعتدين •

ويصر الماوردى على انتخاب الخليفة • وبعد انتخابه يصبح ملتزما امام الجماعة بعهد يتعهد فيه الخليفة تولى مسؤولياته بامانة واخلاص ، وتلتزم له الجماعة مقابل ذلك بالطاعة • اما بشأن الترشيح ، فانه يستنبط من السوابق طريقتين : الاولى وهى ان يرشح الخليفة شخصا كما هو الحال مع ابى بكر • والثانية ان يرشح الخليفة جماعة يختار واحد منهم اهل الحل والعقد • حتى اذا ما تم الترشيح وانتخب الخليفة بمصادقة الامة ومبايعتها له ، فانه يرى ان واجباته المتشعبة التي تتضمن من بين ما تتضمن الواجبات الادارية والمالية والدينية والعسكرية ، هى واجبات مكملة لبعضها • وبهذا التفقه السديد المبنى على دراسة التاريخ السياسى والاجتماعي للامة ، اصبحت دراسات الماوردى المتعلقة بالدولة وسلطتها وخلافتها ، حجة يهتدى اليها الباحثون •

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ •

(٢) الاحكام ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧ •

ابن تيمية :

وعند الوقوف على آراء ابن تيمية الفقهية ـ السياسية ، نجد انه يتميز بنظرته الخاصة نحو السلطة والامة • فلقد اوضح في رسالته السياسة الشرعية آراءه عن السلطة وعلاقتها بالشريعة • فهو يعتبر ان الشريعة هي اعلى مصدر للسلطة • ومع اعترافه بالحاجة الى السلطة السياسية ، وضرورة اطاعتها من الناحية العملية ، الا انه يرى مع ذلك ان تلك الطاعة لا يجب ان تتم الا اذا انسجمت مع متطلبات اوامر الشريعة[١] • وبالنسبة للخلافة ، فان له رأي خاص فيها • فهو ينقد نظريتها من الاساس • فهو اذ لا يصر من جهة على توفر الشروط المثالية للامام ، انه من جهة اخرى لا يتقيد ايضا بالانتخاب • انه يقول ان الخالق هو الذى يعين الحاكم عن طريق اجماع اصوات الامة التى لا تخطأ[٢]• ومن هنا نجد ان مركز الجاذبية عند ابن تيمية قد انتقل من الخليفة والخلافة الى الامة التي تنتظم حياتها عن طريق تعاليم الشريعة • على انه يرى ان التعاون الوثيق بين الامام والامة امر تمليه الحاجة •

اما من حيث نظرته الى الدولة بوجه عام ، فان اهم ما يعنيه منها هو ان تكون لها حكومة تقوم على العدل • ولا يهمه ان كان الامام يملك صلاحيات واسعة ام كان شخصية رمزية[٣] • والشيء الذى يعنيه كثيرا هو اهتمام الناس حكاما ومحكومين بالواجبات الدينية[٤] • ولهذه النظرة اكثر من معنى واحد • فهناك المعنى القريب الذى يعني الاهتمام بالدين من قبل الدولة • وهناك المعنى البعيد الذى يرى فيه ابن تيمية من ناحية عملية ان الدين يكون عاملا من عوامل احلال السعادة والطمأنينة في المجتمع[٥] • ويرى ان من واجب الحكومة تحسين الاحوال المادية والمعنوية للناس تمهيدا لغد افضل • فلقد عرف داعية قوية من دعاة فرض اصلاح الفرد والمجموع في ضوء ما تمليه الشريعة الغراء[٦] •

---

(١) روزنثال ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٢ •
(٢) المصدر السابق ، ص ٥٢ •
(٣) المصدر السابق نفسه •
(٤) المصدو السابق نفسه •
(٥) المصدر السابق ، ص ٥٢ •
(٦) المصدر السابق ، ص ٥٢ •

فلقد حارب البدع ، ايمانا منه بالاقتراب من السلوك الاسلامي النقي ، الا انه في عين الوقت تفتح على الفكر السياسى الاغريقي الهيلاني ، شأنه في ذلك شأن ناصر الدين الطوسى[1] . وفي الحقيقة فان كليهما قد تأثر بآراء الفارابي السياسية[2] . والواقع ان ناصرالدين الطوسى الذى هو أحد كبار فقهاء المنحى الشيعى في الاسلام ، كان قد عاش في الفترة ما بين (١٢٠١-١٢٧٤م) واشتهر بدراساته الفقهية ـ السياسية في الامامة . واهم ما كتبه في هذا الباب « اخلاقى ناصرى » وقد تقلد منصب وزير في عهد هولاكو .

وعند العودة الى ابن تيمية ، والوقوف على ما قصده بحكومة تستمد مبادؤها من الشريعة الغراء ، هو انه اراد التأكيد على الوحدة بين الدين والدنيا . ومن هذه الوحدة ينتقل الى ضرورة طاعة الحكومة القائمة على العدل . ثم نجده يشترط الطاعة للحكومة حتى وان لم تكن على ما يجب ان تكون عليه كليا[3] . الا انه يعود فيؤكد ان السياسة العادلة من اول واجبات الحكومة ومؤسساتها[4]. اما بشأن الرئاسة (رئاسة الدولة) فانها ضرورية لتحقيق الخير ومنع الشر . وان كل ذلك لا يمكن ان يتم الا بتوفر القوة والسلطة[5] . وانه يرى ان ممارسة السلطة العادلة لهو واجب دينى وانه طريق صحيح الى التقرب الى الله[6] . ولما كان هذا هو الطريق المطلوب في الحكومة الاسلامية ، فمن الضرورى اختيار الرجل الصحيح لاشغال الوظيفة العامة . وهذا يعني ، بعبارة اوضح ، اختيار الرجال ذوي الكفاءة والاخلاص لملء هذه الوظائف[7] . وبتقديمه الكفاءة يكون قد نظر نظرة عملية الى السياسة .. لان الورع لوحده لا يكفي . وبهذا النحو

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٣ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٣ .
(٣) انظر ابن تيمية : السياسة الشرعية ، القاهرة ، ١٩٥١ ، ص ٢ .
(٤) السياسية الشرعية ، ص ص ٢٢ ، ٢٤ .
(٥) السياسة الشرعية ، ص ١٧٢ .
(٦) السياسة الشرعية ، ص ص ٧٠-٧٨ .
(٧) روزنثال ، مصدر سبق ذكره ص ٥٤ .

تصبح الحكومة الاسلامية ، المستمدة قوتها من الله ، حكومة من نوع يفوق اى حكومة من نوع آخر[١] .

والذى يستلفت النظر ، تأكيد ابن تيمية على استشارة الفقهاء والعلماء والعارفين بأمور الشريعة .. حين يعجز الحكام عن ايجاد الطريق الصحيح[٢] : لانهم الحكماء في القانون الاسلامي وشريعته . ومثل هذه السياسة التي تسير عليها الحكومة الاسلامية هى ما يقصد بها بالسياسة الشرعية . اما الامة التى تحكمها هذه الحكومة فهي امة وسط .. امة لا تريد لنفسها ولا لحكومتها التطرف في الاشياء ..

ابن جماعة :

يتحدث ان جماعة في كتابه « تحرير الاحكام » عن السلطة وضرورتها وشرعيتها ، مستندا في حديثه على غيره من الفقهاء السياسيين من جهة ومضيفا عليها تجاربه الشخصية كقاض ومفكر يرى الاشياء من خلال الظروف السياسية القائمة فى زمانه .

فهو يرى في ضرورة الامامة للمجتمع الاسلامي . وهو يبرهن على هذه الضرورة بحجج مشتقة من آيات القرآن الكريم (الدستور الاسلامي الاعلى) والتفسيرات الخاصة بها من الوجهتين الدينية والخلقية .

وهو يضع الطريق الذى يجب ان يسلكه الامام فيقول فيما معناه ان الله يؤيد الامام الذى يرعى امورا رئيسية اربعة : الاول ، وهو اقامة الصلاة ، والثانى ايتاء الزكاة ، والثالث الامر بما امر الله ، والرابع النهى بما نهى عنه[٣] . ويحدد على هذا الاساس واجبات الامام فيرى فيها انها تتضمن : الدفاع عن الدين ، ومعاقبة المخالفين لاحكامه ، وتعويض من اسيء اليه ، وفوق ذلك اقامة الحق

---

(١) السياسة الشرعية ، ص ص ٧٠-٧٨ .
(٢) السياسة الشرعية ، ص ١٧٠ .
(٣) روزنثال ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٣ .

والعدل • ذلك ان لكل هذه الامور علاقة في نشر الطمأنينة والاستقرار بين الناس وصد تيار الفساد في المجتمع • اذ ان شؤون الانسان تبقى في خير ما دام الامام أو السلطان يسوسهم بطريق يحفظ حقوقهم ويحفظ الصالح العام[١] • ثم يضيف فيقول ان الامام العادل يصبح قدوة لاقامة مجتمع فاضل • وان اقامة العدل تتطلب وجود سلطة قوية ، لان السلطة القوية ضرورية طالما انها افضل دائما من انتشار الفوضى[٢] •

ويتحدث ابن جماعة في رسالته ان الطريقة الشرعية لاعتلاء الخليفة منصبه هي بالانتخاب • الا انه يعود ويقول ان ظروف الانتخاب اذا ما لم تتوافر ، فان الطريق الشرعي الثاني هو القوة[٣] • ونراه يشترط من جهة أخرى توفر شروط معينة في الامام ، فهو اذ يقر شروط الماوردي ، يعود فيضيف شروطا اخرى وهي : ان يكون المرشح من الذكور ، وان تكون عقيدته الاسلام ، وأن يكون حرا[٤] •

ويختلف ابن جماعة عن الماوردي وغيره من الفقهاء في نقطتين هامتين : الاولى انه يضيف ترشيح الامام الحاكم لخلفه كجزء من عملية الانتخاب • ويذهب في ذلك بعيدا ، حيث يقول ان هذا الترشيح قد يتم عن طريق القوة[٥] • اما النقطة الثانية فهي ان الانتخاب لكي يكون شرعيا فانه لا يجوز له ان يقف عند بيعة اهل الحل والعقد • لانه يرى ان في البيعة العامة الطاعة للامام التي هي جزء من طاعة الله • ثم ان طاعة الخليفة واجبة حتى وان كانت بالقوة ، طالما انها تحفظ وحدة المسلمين وتأمن عليهم من الفوضى •

ويعتبر ابن جماعة الخليفة صاحب السلطة العليا • وان الوزراء والولاة يمارسون سلطاتهم بتفويض منه • وهذه بنظره هي الطريق التى تفي بمتطلبات

---

(١) المصدر لسابق ، ص ٤٣ •
(٢) المصدر السابق ، ص ٤٤ •
(٣) المصدر السابق ص ٤٤ •
(٤) المصدر السابق ، ص ٤٤ •
(٥) المصدر السابق ، ص ٤٤ •

الشريعة[1] • اما مصدر هذه السلطة العليا بالنسبة للخليفة ووزرائه وولاته فانها تتمثل في الشريعة • ومن هنا يرى ان الخير والتقدم يعم الدولة والمجتمع اذا ما أخذ باحكام الشريعة وان كل الشرور تأتي من مخالفتها •

وان كانت الشريعة هى الاساس في حكم الدولة والمجتمع ، فان الاسلوب المؤدي الى نجاح تطبيقها ، هو ان يشترك كل من يعمل في خدمتها على ذلك النجاح ، وان يكون شعار الجميع المساواة في تطبيق الاحكام ، وان يكون العلماء موضع استشارة المسؤولين وذلك بغية الوصول الى اتخاذ القرارات الصائبة والعادلة[2] •

ومما تقدم يتضح ان الشغل الشاغل للفقهاء السياسيين في الاسلام ، قد دار حول البحث بالوسائل الشرعية على ان السلطة الدينية والدنيوية لابد وان يظل ممسكا بها الخليفة والامام الذى هو رمز لوحدة الامة الاسلامية • وفي هذا وجدوا مخرجا للتوفيق بين الخلفاء الضعفاء وبين منازعيهم على السلطة من ولاتهم • وهذه النظرة تتمثل بانها نظرة بعيدة لفقهاء السياسية في الاسلام في الحفاظ على وحدة الامة • ولم يخرج عن هذه النظرية الا ابن تيمية الذى ركز على الحكومة القائمة على الشرع وحاول اصلاح الفساد الحكومى عن طريق الشرع ذاته[3] •

الاتجاه السياسي ـ الخلقي

ويتمثل هذا الاتجاه في السعى من اجل ايجاد الصورة الفضلى للمجتمع السياسى • ويركز هذا الاتجاه بوجه خاص على ما يجب ان تكون عليه اخلاق الحكام • وفي الحقيقة فان هذا الاتجاه السياسى الموسوم بالخلقى ، قد استقر مفكروه مصادره من الرسالة الاسلامية ومن الخلق العربي • ذلك ان الرسالة الاسلامية ، وكما ذكرنا من قبل ، هي رسالة بناء المجتمع الفاضل • ولعل من غير المبالغ فيه القول ان الرسالة التى انطلقت لبناء نموذج فاضل للمجتمع العربى،

(١) المصدر السابق ، ص ٤٦ •
(٢) المصدر السابق ، ص ٥٠ •
(٣) المصدر السابق ، ص ٦٠ •

انما كانت تهدف ايضا لبناء مجتمع اسلامي ، يبنى على غرار المجتمع العربي ، يضم جميع المسلمين في كل بقاع الارض •• واذن فهي بالتالى رسالة لبناء مجتمع انسانى يجمع جميع بني الانسان ••

ولقد كانت ابعاد هذا البناء متعددة وشاملة لم تقتصر على الجانب الديني أو الاجتماعي او الاقتصادى او السياسى ، وانما يضم جميع هذه الجوانب بأسرها • ومن هنا يمكننا تفهم الاتجاه السياسى ـ الخلقي ، بانه احد الجوانب الرئيسية التى أرادت الرسالة الاسلامية بناءها بناء محكما ، على اساس من المساواة وعدم التمييز والحق والعدل •• وكل ذلك لبناء دولة يسوسها حكام ديدنهم الاخلاق الاسلامية السامية القائمة على العدل •

وقد حظيت مفاهيم العدالة الاجتماعية والسياسية الاسلامبة باهتمام شـديد عند جمهرة كبيرة من المفكرين العرب والمسلمين ، ابتدأت بحكم سياسـية ـ اخلاقية منثورة في ثنايا كتب اخلاقية ثم تطورت الى اقسام كاملة من موسـوعات تاريخية او ادبية كبرى تدور بالاساس حول موضوع السلطان والاداب السلطانية في الدولة الاسلامية[١] •

وحين توطد مركز الخلافة في دمشق وانتقل من بعد الى بغداد والقاهـرة وقرطبة وغيرها من العواصم العربية والاسلامية ، اتسع نطاق البحث السياسى وزاد رواده وتكون على اثر ذلك ، اتجاها جديدا في البحث ، يختلف عن الاتجاه الفقهى أو الدينى • وهذا الاتجاه الجديد الذى قام على اساس المقياس الخلقى للحكم ، اصبح في عرف المطلعين والمصنفين اتجاها ينطبق عليه اسم المنهج السـياسى ـ الخلقي[٢] •

ان مدار هذا النوع من البحث السياسى ، وكما اسلفنا من قبل ، هو ما يجب ان تكون عليه اخلاق الحكام من خلفاء وسلاطين وملوك وامراء[٣] • والشيء

(١) د• حسن صعب ، المفهوم العربي لعلم السياسة ، في مجلة العلوم ، العدد ١، كانون الثاني ١٩٥٨ ص ١٨ •
(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ١٨ •
(٣) المصدر السابق نفسه •

الذي يجدلا الانتباه اليه من وجهة نظر هذا النوع من البحث السياسى ، هو انه يمكن ان يعد نموذجا حيا لتفاعل الثقافة العربية بالثقافات الاجنبية التى انضوى أهلها تحت لواء الدولة الاسلامية • وقد نتج عن ذلك ان وقف البحاثة على انماط جديدة تمثل ثقافات مختلفة كالفارسية والهندية واليونانية والبزنطية • وكان لهذة الانماط الجديدة ان تفاعلت في اذهان البحاثة المتشبعين بالجو والروح الاسلامية ، فانتفعوا في ظل ذلك من كل ما يلائم ثقافتهم وبيئتهم ومبادئهم ، فاخرجوا على اثرها نمطهم الاسلامى الخاص •

ولقد برز في هذا الميدان رواد اشتهروا في هذا النوع من البحث السياسى • ومن هؤلاء الرواد يأتي في المقدمة ابن المقفع في كتابه « كليلة ودمنة » ، والنويرى في كتابه « السلطان في نهاية الارب » والطرطوسى في كتاب « سراج الملوك » وابن طباطبا (المعروف بابن طقطقة) في كتابه « الفخرى في الآداب السلطانية » وآخرين غيرهم •

ابن المقفع :

ويعتبر ابن المقفع من مؤسسى ميدان البحث السياسى ـ الخلقى • ومن بين ما كتبه ابن المقفع الادب الصغير والادب الكبير الذى حاول فيهما ان يستخلص بضع قواعد عالمية لسلوك الامراء • وهذه القواعد تأخذ بنظر الاعتبار العلاقة بين السلوك السياسى والاسس الخلقية • فهو يقول ما معناه « ان هدف الانسان هو تنظيم حياته في هذه الدنيا وما بعدها وفق نظام جيد ومعقول »[1] • وان الطريق للوصول الى هذا النوع من النظام هو الطريق الذى يقوم على العقل المفكر الذى يصبح كذلك بالمعرفة التي يمنحها الله لعباده[2] • ويرى « ان اهمية المعرفة تتجلى في تعليم الانسان لنفسه قبل تعليمه لغيره • خاصة بالنسبة للذين يطمحون في قيادة غيرهم وممارسة سلطتهم عليهم »[3] • ذلك ان قيادة الناس امر يكتنفه

(١) روزنثال ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٩ ٠

(٢) الادب الصغير ، باشراف احمد زكي ، الاسكندرية ، ١٩١١ ، ص ٥ ٠

(٣) الادب الصغير ، ص ٢٣ ٠

الكثير من سوء الحظ[1] • وان القائد (قائد الدولة) لابد وان يراعي نواحي معينة فيه لكي يتمكن من تحمل مسؤوليته بنجاح • فعليه ان يعرف كيف يختار وزراءه وجهاز حكومته • وعليه ايضا ان يكون مسيطرا وعارفا بما يحيط به من أمور وتصرفات مرؤسيه ، فيكافؤ المنجز ويعاقب المقصر منهم • وعلى هذا النحو ، فان ابن المقفع يرى ان ذوى النظر البعيد وذوى المعرفة هـم الذين يصلحون للقيادة[2] • كما يرى ان المعرفة باحكام الشريعة امر ضرورى للقائد ، منذ ان كانت الشريعة تربي القائد على روح العدالة • ذلك ان القائد العادل هو الذى يستطيع كيف يكسب رضا رعيته وطاعتهم[3] • ثم ان النظر الى الامور بروح من المعرفة والعدل ، تستدعى في القائد او الرئيس ان يستنير بآراء العلماء والخبراء من الناس الذين يمتازون بنظرتهم الثاقبة الى الامور[4] • وليس معنى ذلك ، انه يترك الامور لغيره ، وانما تكون الكلمة الاخيرة له وذلك حفاظا على سلطته وسطوته ، التى هى من ضرورات الحكم[5] • الا ان ابن المقفع يعود فيحذر من سوء استخدام السلطة • ومن هنا فانه يميز بين السلطة القائمة على العدل والفضائل الخلقية وبين السلطة القائمة على الاكراه والهوان •

ان ما يلحظ في اراء ابن المقفع السياسية ، هو انه يتميز عن غيره بالواقعية في السياسة : الواقعية التي تميز بين ما هو واقع فاسد يجب اصلاحه ، وبين ما هو واقع صالح ، يجب العمل على استمراره •

والطريف في الامر انه يسعى على توضيح هذه الفروق تارة بصورة غير مباشرة وذلك حين يتكلم عنها بلسان الحيوان في كتابه « كليلة ودمنة » ، وتارة بصورة مباشرة وذلك حين يتكلم في كتابيه الادب الصغير والادب الكبير • وكل هذا جعل منه ان يكون رائدا من رواد الاتجاه السياسي ـ الخلقي •

---

(١) المصدر السبق نفسه •
(٢) الادب الكبير ابن المقفع ، ص ٣٥ •
(٣) الادب الصغير ، ابن المقفع ، ص ص ٤١ ، ٢١ •
(٤) انظر ، الرسالة في الصحابة ، ص ص ١٩٢ـ١٣١ •
(٥) الادب الكبير ، ص ص ١٨ـ٤٣ •

ومن اهم افكار ابن المقفع العملية في فن الحكم تأكيده على ان النفوذ في السياسة لكي يؤدي بصاحبه الى النجاح ، فانه يجب ان يقترن بالشعبية[1] . وان الطريق الى الوصول الى هذا الهدف في فن الحكم ، هو قيامه على العدل والفضيلة .

ومن هنا يتبين لنا ان ابن المقفع في آرائه السياسية يجمع بين الدين والعقل والسياسة والاخلاق .

الجاحظ :

ويعتبر الجاحظ من المفكرين البارزين للاتجاه السياسي الخلقي في الفكر العربي الاسلامى .

وللجاحظ افكار سياسية متميزة تلتقي كلها في التأكيد على ان اهمية كل فكرة سياسية تنطلق من حيث امكانية تلك الفكرة الدخول في حيز التطبيق . يضاف الى ذلك ، تأكيده على ان الافكار الاسلامية عامة ، والسياسية خاصة ، هي في طبيعتها افكار عملية وليست افكار مجردة .

كذلك فان الجاحظ يمثل المفكرين المحيطين بالثقافات الاجنبية وخاصة الثقافة الفارسية . لكن الذى يلحظ في الجاحظ ، كما هو واضح في كتابه « التاج » ، هو انه على الرغم من احاطته بالكثير من تجارب ملوك آل ساسان واستنتاجاته الفكرية منها ، فانه بقى يؤكد على اهمية قيم وتقاليد كل بيئة في حياة الدولة التي تنشأ فيها[2] . وعلى هذا الاساس ، فانه يربط بين المبادىء الاسلامية وبين امثلة كثيرة مشتقة من التاريخ العربي معتمدا فيها بذلك على المؤرخين ومؤلفي السير من امثال ابو عبيدة وغيره ، وعلى الحديث بوجه خاص الذى يؤلف ركنا بارزا من اركان الشريعة الاسلامية .

---

(١) الادب الكبير ، ص ٢٩ ، ٤٧ .
(٢) كتاب التاج ، ص ٢٧ .

وعند الوقوف بشيء من التفصيل على آراء الجاحظ السياسية ، فاننا نجده ، يؤكد وكما اسلفنا على ضرورة استناد حكومة الدولة على القيم الخلقية التي يتوقف نجاح امرها وتطبيقها على الرؤساء والحاكمين • فهو يرى ان من اولى شروط نجاح أي رئيس في حكمه هو ان يكون على جانب من الحياد والتواضع والرحمة • ويؤكد الجاحظ على هذه الناحية خاصة فيما يتعلق بالرعية[1] • ويستنتج الجاحظ قاعدته السياسية هذه في فن الحكم من النظام الاسلامي الذى يقوم على نظرية العدالة الاجتماعية •

هذا من جهة • ومن الجهة الاخرى ، فان الحاكم في أية دولة لابد له وان يكون مطلعا وعارفا بما يدور في داخل دولته ـ وعليه ان يجد الوسائل لمعرفة خفايا الامور[2] • والذى يستحق الاشارة ايضا ، بالاضافة الى كل ما تقدم ، الآراء السياسية القيمة التى جاء بها الجاحظ في رسالته المعنونة « استحقاق الامامة[3] » • ففي حديثه عن الرئاسة ، فانه يصنفها الى ثلاثة وهي : الرسول والنبي والامام • وهو يرى ان الرسول هو أعلى هذه الاصناف لانه يجمع بين النبوة والامامة في حين ان النبي له صفة الامامة وليس له صفة الرسول • أما الامام فليس له هذه الصفة أو تلك[4] •

وهو يرى ان الرئيس ضرورى للمجتمع السياسي • وتتمثل هذه الضرورة في ان الرئيس او الامام هو الموجه الاول للمجتمع • وهو يرى ان الرسل يخلفهم خلفاء وهؤلاء يحملون رسالاتهم • وان هؤلاء الخلفاء قد جاء بهم العقل والمشورة • اذ ليس هناك نص صريح في الشريعة على ذلك[5] •

---

(١) كتاب التاج ، ص ١٩٣ وما بعدها •

(٢) المصدر السابق ، ص ١٦٧ • انظر كذلك تعليقات روزنثال على الموضوع ، ص ٧٧ •

(٣) انظر : رسائل الجاحظ ، القاهرة ، ١٩٣٣ ، ص ص ٢٤١ـ٢٥٩ •

(٤) كتاب التاج ، ص ٢٤٧ وما بعدها •

(٥) روزنثال ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧٨ •

ابن طباطبا المعروف بابن طقطقة (او ابن الطقطقي) :

ويأتي ابن طقطقة علما من اعلام الفكر العربي الاسلامي وممثــــلا بارزا للاتجاه السياسي الخلقي في البحث • ولقد اشتهر ابن طقطقة في كتابه « الفخرى في الآداب السلطانية » الذى اراد ان يؤكد فيه على ان خير انواع الحكم هو ذلك النوع الذى يجمع بين القوة والاخلاق •

ومع ان كتابه قد كتب خصيصا لحاكم الموصل في عصره الا انه يعتبــــر مصدرا عاما لكل حاكم آخر • ففي استعراضه للخلافة والخلفاء والامراء بالذات ، انه يعكس تجاربه العملية ومطالعاته • ومع ان كتاب الفخرى يعتبر كتابا تاريخيا ، الا ان ما ورد فيه من آراء سياسية يجعل منه كتابا سياسيا ايضا • وتتجلى هــذه الآراء في انه وضع نظرية موضوعية وعملية للخلافة والسلطنة مستفيدا عنـــد وضعها من كل التجارب التي مرت بها الدول كدولة الخلفــــاء الراشـــدين والامويه ثم الدول الاخرى كالبويهية والسلجوقية التى نشأت في ظل العهـــد المتأخر من الدولة العباسية •

وهو يرى ان وضع أسس تقوم عليها الحكومات ووضع قواعد لسلوكها يعمل من قريب وبعيد على حماية وضع مواطني الدولة ، وحماية الدولة ذاتها ، وبالتالى على رفع مستواها الخلقى ايضا[1] •

وتتركز آراء ابن طقطقة السياسية بشأن نظرية الخلافة ، ليس كونهـــا نظرية لدولة مثالية حسب ، وانما فيمن يشغل هذا المنصب اكثر من اى شيء آخر[2] • ومن هذه الزاوية فانه لا يهمه دراسة اصل دولة الخلافة أو اهدافها، او حتى شروطها ، بقدر اهتمامه بعلاقة الخلافة بالتقاليد الاسلامية • وهنا وهنا بالذات ، نجد ان ابن طقطقة يبرز لنا الجانب الخلقي في التقاليد الاسلامية من حيث انه اهم جانب[3] • ثم نجده هو الاخر يحكم على نجاح الدولة بمقدار ما

---

(١) الفخري ، ص ٢٠ •
(٢) روزنثال ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٣ •
(٣) المصدر السابق ، ص (٦٣) •

تقوم عليه من مبادىء وسلوك خلقي ، متأثرا بنفس هذه التقاليد[1] • والاكثر من هذا وذلك ، تأكيده على ان مراعاة القواعد الخلقية مطلوبة من الراعي والرعية في وقت واحد • على ان واجب الراعى في هذا الميدان هو كبير وكبير جدا منذ ان كانت أول مسؤوليات الراعي خلق مواطنين صالحين[2] • ومع ان الالتزام بقواعد الاخلاق واجب اسلامى ، الا انها في عين الوقت تعمل على سيادة القانون والنظام والاستقرار السياسى • وفوق كل ذلك انها تعطى للراعى (الخليفة أو السلطان) قوة للاستمرار في حكمه •

ومن هنا كان ارتباط الخليفة والامراء والحكام ، ارتباط بالعقيدة قبل أي شيء آخر[3] ، وان على الامراء والحكام ان يقروا مسؤولية الخليفة في الحفاظ على العقيدة •

اما الحفاظ على النظام والقانون والاستقرار السياسى ، فانه يتوقف على معرفة الحاكم لفن الحكم ، اى معرفته كيف يوجه زمام الامور في الشؤون العقائدية والعسكرية والسياسية والمالية وغيرها[4] •

ان اهم ما يعنى به ابن طقطقة بالنسبة لفن الحكم ، والنجاح فيه •• هو اطلاع الحاكم على التأريخ الاسلامي واستنتاجاته بأخذه العبر منه • فشروط ابن طقطقة في فن الحكم الناجح ، لم تكن مشتقة من الشريعة ، بالصورة المباشرة، بقدر ما هي مشتقة من تطبيقاتها عبر التاريخ[5] • وعلى هذا الاساس فانه يضع في مقدمة هذه الامور العقل ، والايمان بالعدل والمقدرة وفي معرفة ما يجرى من امور، وما يحدث من تغير • وكذلك القدرة في استشارة الغير والاستفادة منها •• اذ

---

(1) المصدر السابق ، ص ٦٣ •
(2) المصدر السابق ، ص ٦٣ •
(٤) المصدر السابق ، ص ٦٤ •
(٣) المصدر السابق ، ص ٦٤ •
(5) المصدر السابق ، ص ٦٥ •

هي تشكل بنظره اعمدة السياسة[1] • فالعقل والعدل والمقدرة هي التي تساعد الحاكم على استتباب الامن والعدل باعطاء كل ذى حق حقه •

وهكذا تكون الدولة بنظر ابن طقطقة وحدة قائمة بذاتها ، وان الـــذي يعمل على تثبيت ذاتيتها ونجاحها وتحقيق اهدافها من بيده توجيه دفة سفينتها •

الاتجاه السياسي ـ الفلسفي

ويمثل الاتجاه السياسى الفلسفي اتجاها متميزا عما سبق ذكره من اتجاهات سياسية •

فبينما ركز الاتجاه السياسى ـ الديني الذى تبناه علماء الكلام والمتكلمون على التفكير السياسى المتلاحم تلاحما قويا مع التفكير الروحي من حيث انه تفكير يدافع عن عقيدة سياسية تقوم على دعائم روحية جاءت من قبل رسول موحى في رسالة ، وليقيم مجتمعا ودولة عربية اسلامية •

وبينما ركز الاتجاه الفقهى السياسى الذى تبناه علماء الشريعة (أو الفقه) على وضع قواعد للسلوك السياسى على كلا المستويين الفـــردى والجمعى وعلى دراسة موضوع السلطة من نواحي فقهية تستمد مصادرها من الرسالة والدستور الاسلامي •

واذ ركز الاتجاه السياسى الخلقى على ما يجب ان تكون عليه اخـــلاق الحكام ولاقامة دولة انسانية فاضلة تستمد مقوماتها من الخلق العربى الفاضل ومن الرسالة الاسلامية الانسانية العادلة ، فان الاتجاه الفلسفى السياسى يتميز عن كل ما تقدم ، في انه جاء حصيلة تفاعل بين الثقافة العربية الاسلامية وبين الثقافات الاخرى • ومع ان هذا التفاعل قد بدأ منذ اواخر العصر الاموى ، الا انه ظل على نطاقه الضيق الى ان دخل العصر العباسي حيث انبرى العلماء العرب والمسلمون ، بدافع من تعاليم رسالتهم ومن حبهم للتطلع والمعرفة ، وبتشجيع من

---

(١) الفخري ، ص ٢٠ وما بعدها •

القادة والرؤساء ، للوقوف على ما جاءت به الحضارات والثقافات الاجنبيـــة من افكار وآراء تجاه الانسان ومركزه بالنسبة للكون المحيط به بوجه عام ، والمجتمع والدولة التى يعيش في ظلالهما ، والنظرة الى بناء مجتمع ودولة أفضل • ولقد كان طلب المعرفة والتتبع عاملا مهما في اتاحة الفرصة للعلماء العرب والمسلمين لاجراء المقارنات والمناقشات وللوصول الى آراء وان كانت جديدة في بعـــض جوانبها ، إلا انها لم تفقد قط طابعها ومنطلقها الحضاري العربي الاســـلامى • ذلك ان العلماء العرب والمسلمين كانوا شديدي الحذر والتمسك بالمبادىء والافكار الرئيسيه التي جاءت بها الحضارة والثقافة العربية الاسلامية • فالنادر من العلماء والفلاسفة العرب والمسلمون من خرج عن اصول او قل جذور العقيدة الاسلامية التي احتوتهـــا الرســـالة الاســـلامية • وكما لا يخفى ان الرسالة الاسلامية قد جاءت بنظام كامل وشامل للحياة بما في ذلك الجانب الدينى والفقهى والسياسى والاجماعي والاقتصادى • ومن هنا يمكن القول ان الفلسفة السياسية العربيـــة الاسلامية هي جزء من كل جزء متكامل مع الاجزاء الاخرى التى يضمها الكيان الفلسفي العربى ـ الاسلامى العام •

وما تقدم لا يجوز ان يفسر بان وقوف الفلاسفة العرب والمسلمين على افكار الثقافات الاجنبية كان مقيدا ومحدودا وبالتالي فانه كان سطحيا • على العكس من ذلك ، فان الاحتكاك كان يتم بكل حرية • الا ان الزاويـــة التى يجب عـــدم اغفالها هي ان الفكرة الجديدة التي يقف عليها عالم البحث العربى الاسلامى لا يأخذها في الغالب على علاتها ، وانما يطابقها مع ما لديه من افكار ، وقد يخرج متفقا أو مختلفا معها ، وقد يجد ، بعد تقديم الحجة والبرهان انها تحتاج الى اضافة أو حذف • وقد كان يتم كل ذلك بامانة وروح علمية عالية لا تغفل عن ذكر المصادر وفروعها ، كما شهد بذلك ويشهد علماء وفلاسفة العصر الحديث حين يقفون على دراسات المفكرين العرب والمسلمين • فاذا ما كانت الفكـــرة جديدة ، فانه لا يتوانى عن الاعتزاز بصاحبها ، الا انه يحاول جهده في تفسيرها وتقريبها من الاصول التى تقوم عليها فلسفة ثقافته وحضارته ، سيما تلك التى تتصل بالتكوين والخلق •

وهنا يفرض السؤال نفسه وهو هل ان للحضارة العربية الاسلامية فلسفة أصيلة خاصة بها ، أم انها مقتبسة من فلسفات الثقافات الاجنبية ؟ وقبل الاجابة ، فانه لابد من الوقوف على الآراء المختلفة في هذا الموضوع[1] . فهناك فريق من العلماء والفلاسفة في عصرنا ، من يقول ان العرب والمسلمين لم يكن لهم فلسفة خاصة بهم ، وان ما كتبوه لا يزيد عن شرح للفلسفة اليونانية . ويستشهدون على ذلك ، بالفارابي . مثلا ، في ان مدينته الفاضلة لا تزيد عن دولة المدينة المثالية التي جاء بها افلاطون .

وهناك فريق آخر يرى غير ما يراه الفريق الاول بالنسبة للفلسفة العربية الاسلامية . والشيء البارز في الرأي الذى يحمله هذا الفريق هو ان فلاسفة الحضارة العربية الاسلامية ، لا شك ان بعضهم قد انشغف بفلاسفة اليونان وفي مقدمتهم افلاطون وارسطو ، الا انهم على العموم لم يفقدوا اصالتهم واصالة الحضارة التي يمثلونها ... ولا غرابة في ذلك ، فان الحضارة العربية الاسلامية شأنها شأن الحضارات الاخرى التي لابد وان تأخذ شيئا من افكار من تحتك به من حضارات اخرى . ثم تفاعل ما بين ما تقف عليه وبين ما لديها من افكار . الا ان هذا التفاعل يتم وفقا لاسلوبها ونمط وقيم حياتها . وفي هذه الحالة تظل محافظة على اصالتها . اما ان تأخذ كل افكارها من غيرها ، فهو ما لا يتفق ومنطق التاريخ الحضاري للبشرية ، لانه اذا اخذت كل افكارها من غيرها ، عندها لا يمكن ان يكون لها شخصية حضارية فكرية متميزة . وعندها تذوب وتصبح حلقة مكملة لحلقات الحضارة الاخرى .

وما تقدم ينطبق تمام الانطباق على الحضارة والتراث اليوناني بالذات الذى اخذ لا بل اقتبس من تراث الحضارات السالفة بما في ذلك حضارة كل من مصر القديمة ووادى الرافدين الذى احتوى حضارة الاشوريين والبابليين

---

(١) للرجوع الى التفاصيل الاخرى ، انظر فصل اليقظة الفكرية من هذا الكتاب .

والكلدانيين[١] • ومن هنا ، وعندما يأتي الباحث المتتبع الموضوعي ، الى الحضارة والتراث العربى الاسلامى فانه ليجد نفسه امام حصيلة قيم عربية اسلامية انسانية : اخذت كل ما يضيف الى انسانيتها ، واعطت كل ما يعمل على انسانية الانسان • الا ان الشيء الواضح في هذا العطاء ، هى انها حينما أعطت ، فانها اعطته بطعم ومذاق واسلوب عربى اسلامى •

ولنأخذ مثلا توضيحيا يجسد لنا كيف تم الاحتكاك بين الحضارة العربية الاسلامية وبين الحضارة اليونانية • وأول ما يجب الاشارة اليه هنا هو ان ابناء الحضارة العربية الاسلامية من العلماء والفقهاء والمفكرين والفلاسفة احتكـوا بالحضارة اليونانية حين كانت لديهم صورة معينة وواضحة عن الكون والانسان والحياة • وبعبارة ادق فانهم احتكوا بالغير وهم ناضجون • فعندما وقفوا على ما ترجم من تراث اليونان ، فانهم وقفوا أو بالاحرى نظروا اليه نظرة المتفحص الواعى • فقد صقل فيهم منطق القرآن تفكيرهم ووجههم الى الاهتـداء بـه • ولا يبالغ المرء اذ يتطرق الى علماء الكلام والفقه والحديث فيقول ان هـؤلاء العلماء كانوا اصحاب معرفة وحجة زودهم بها القرآن الكريم بوجـه خاص ، والشريعة الاسلامية بوجه عام •

فالقرآن الكريم كتاب قام على مخاطبة العقل بالحجة والبرهـان • ومن أصبح فيلسوفا منهم واعجب ببعض آراء فلاسفة اليونان ، فانه لم يعجب بالاهداف التي ترمي اليها الفلسفة اكثر منها الاساليب[٢] وما احتوته من تدرج منطقى في اثبات الحجة • ففلاسفة المعتزلة ، مثلا ارادوا الاستفادة مما جاء به كبار فلاسفة اليونان من اساليب في سبر غور الشريعة الاسلامية • فقد قالوا ان الشريعة لا

---

(١) راجع في هذا الصـدد الاسـتاذ ناجي معروف : اصالة الحضارة العربية ، ط ٢ ، مطبعة التضامن بغداد ، ١٩٦٩ ، خاصة الفصل المعنون « مقارنة بين الحضارة العربية والحضارات القديمة » •

(٢) وبعبارة ادق تقدير بعض الفلاسفة العرب والمسلمين لناحية معينة من طريقة البحث ، بحيث لا تؤثر على الاسلوب العام •

يجوز لها إن تدنس بالتضليل • وانه من الضرورى فهمها عن طريق العقـــل والمنطق •

ثم ان كبار فلاسفة العرب والمسلمين من بعدهم ، لم يخرجوا من حيث العموم عن هذا الاساس • فالفيلسوف الشهير الفارابى باستفادته من مصـــادر فلسفية يونانية ، وهذا هو شأن كل مفكر في عصرنا ، لم يكن ليصل بدراساته الى نفس ما توصل اليه فلاسفة اليونان من امثال افلاطون وارسطو •

ذلك ان نظرة الفارابي الى الدولة الفاضلة هي غير نظرة افلاطون • فقبل كل شيء ، ان قانون دولة الفارابى هو قانون يقوم على الدستور والشـــريعة الاسلامية • وهو لم يتفق مع رأى افلاطون القائل بان الملك الفيلسوف لا يحتاج الى قانون ليرشده • ثم ان رئيس دولة الفارابى الفاضلة هو رئيس تجتمع فيـه مؤهلات الرئاسة التي بناها التراث العربي الاسلامي عبر الزمن الطويل • ولكن الفارابى يتفق مع افلاطون في ان من اولى متطلبات الرئاسة وقيادة الدولة هي المعرفة والدراية بالامور • وهو يتفق ايضا ، في ان كل من يعمل في الدولـــة الفاضلة ، انه يعمل وفقا للكفاءة • وهذه الآراء وامثالها ، ليس من الغرابة ان تتشابه عند كل من افلاطون والفارابى • فميزان الكفاءة في الدولة اليونانيـــة الافلاطونية ، الذى يقوم على المعرفة ، نقول انه ان اتفق معه الفارابي ، فليس معنى ذلك انه مقتبس من افلاطون • لان ، الفارابى ، الفيلسوف قد اهتدى بميزان الشريعة الاسلامية التي اساسها العلم والمعرفة ، من قبل ان يقف على آراء افلاطون الخاصة بالفضيلة والمعرفة : فهل معنى ذلك انه سيصل الى غيرها ؟ الجواب كلا • ذلك ان الفارابي وهو ابن الرسالة الاسلامية والذي اهتدى بهديها خيارا واتخذ منها أساسا لمنطلقاته الفكرية لا يمكن له ان يهدف في الحياة عامة والحياة السياسية خاصة الى غير ميزان المعرفة والفضيلة • وما يقال عن الفارابي يمكن أن ينطبق على الغزالى وابن سينا وابن خلدون وغيرهم الى حد كبير جدا •

والآن وبعد ما تقدم ، يأتي السؤال الذي يتطلب الاجابـــة وهو ما هي المقومات التي قام عليها الاتجاه الفلسفي في الفكر السياسى العربى الاسلامى ؟ وقبل

الاجابة على السؤال فانه لابد من الاشارة الى ان التفكير الفلسفى السياسى العربي الاسلامي ، هو جزء متكامل مع التفكير الفلسفي العربى الاسلامى العام، • ذلك ان الوجه السياسى يتكامل مع الوجه الديني • وهذا ما يؤدى بنا الى القول ان الحضارة العربية الاسلامية كل متكامل الاجزاء •

وعندما نأتي الى المقومات التى ينطلق منها الاتجاه الفلسفى السياسى ، فان بالامكان القول ، ان الفلاسفة بوجه عام ومن عنى منهم بالفلسفة السياسية بوجه خاص ، قد هدفوا الى التوفيق بين رسالة الدولة وبين الشريعة الاسـلامية • وحاولوا تفهم الدعوة الاسلامية عن طريق التحليل والادراك العقلي • ورأوا ان ليس هناك تناقضا بين الشريعة وبين العقل • وان الشريعة والكتاب المقدس بالذات لا يمكن فهمهما الا عن طريق التعليل العقلى • فالتعليل العقلى اذن هو السبيل القويم الذي يمكن الفرد من الوقوف على المعنى الحقيقى للرسالة والشـريعة وتعاليمها والذي يختلف كل الاختلاف عن المعنى الظاهري •

وتأسيسا على ما تقدم ، فان الفلاسفة رأوا ان تفهم مسؤولية الدولة وحكومتها يتم عن طريق الادراك والتعليل العقلى طالما ان الدولة الاسلامية تستمد اصولها ومفاهيمها من الشريعة الاسلامية ذاتها •

ومن هنا تبرز اهمية القائمين على امور الدولة الذين يتجلى دورهم في التوفيق بين النظرية والتطبيق : اى احلال الانسجام بين رسالة الدولة والشريعة ووضع ذلك موضع التطبيق • ذلك لان على من بيدهم تسيير دفة الدولـة ان يحققوا الانسجام بين اهداف الشريعة ، التي تقوم من بين ما تقوم عليه على العدالة الاجتماعية ، وبين اهداف الدولة • وكما مر معنا في مكان سابق من هذا الكتاب يصبح من مسؤولية القائمين على امور الدولة تحقيق مضمون نظرية العدالـة الاجتماعية (السياسية) وهي الحرية والمساواة والمسؤولية والقيادة الجماعية •

هذا وان السبيل الفلسفي الذى سلكه فلاسفة الحضارة العربية الاسلامية في التوفيق بين الدعوة والفلسفة ينطلق من النقطة المهمة التي تقول انه طالما ان

الحقيقة واحدة وغير قابلة للتجزئة ، وانه طالما ان كلا من الدعوة والفلسفة تسعى الى الوصول الى الحقيقة ، لذا فان مرامي الدعوة الاسلامية والشريعة التي جاءت بها تتفق كل الاتفاق مع مرامى الفلسفة •

وصفوة القول ان الفلاسفة في الاسلام نظروا الى الحياة بوجه عام والى الدولة وحكومتها ومجتمعها بوجه خاص نظرة تتفق ولا تتعارض مع تعاليم شريعتهم الاسلامية ، فكما ان الشريعة تهدف الى اسعاد الانسان ، فان الدولة التي تقام في ضوء تعاليمها لابد وان تهدف الى اسعاده في مجتمعه السياسى وتربيته التربية التي تجعل منه مواطنا صالحا : تربيته التربية الدينية والاخلاقية والاجتماعية والسياسية وفق قانون الشريعة الاسلامية التي جاء بها رسول موحى ، يهدى الانسان وفق تعاليم الخالق والموجد للانسان • وهذه النظرة تختلف عما جاء به فلاسفة اليونان • فالفلسفة الاسلامية تذهب الى ابعد بكثير من الفلسفة اليونانية • فبينما لا ترى الفلسفة اليونانية غير معنى واحد للسعادة[1] ، فان الفلسفة الاسلامية تهدف الى نوعين من السعادة : سعادة الدنيا وسعادة الاخرى • وهذا يؤدى بالباحث في الفلسفة الاسلامية ، الى الاشارة ايضا الى ناحية اخرى ، وتلك هي ان الخالق يختلف في مفهوم الفلاسفة العرب المسلمين عنه في مفهوم فلاسفة الاغريق[2] • والسبب في ذلك ، كما رآه فلاسفة المسلمين وكما اشار اليه بعض المفكرين هو الطابع المميز لكل منهما • فبينما نجد ان طابع الفلسفة الاسلامية يدور حول الدعوة ويتمركز في الخالق ، نجد ان طابع الفلسفة الاسلامية يدور حول الخيال ، ويتمركز في الانسان العاقل[3] • وبعبارة ادق ، فانه اذا كانت الفلسفة الاسلامية تهدف الى معرفة الخالق وطاعته ، فان الفلسفة اليونانية تهدف الى معرفة النفس •

---

(١) روزنتال ، مصدر سبق ذكره ، ص ١١٦ •
(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٧ •
(٣) المصدر السابق ، ص ١١٧ •

اما الطابع المميز الثانى الغالب في الفلسفة السياسية العربية الاسلامية فهو يتجلى في نظرتها الى القانون ومكانه في الدولة • فالقانون بالنسبة الى الدولـــة في مفهوم الفلسفة الاسلامية أمر جوهري ، اذ لا يمكن للدولة أن تقوم أو تستقيم بدونه • فقيام الدولة بدون قانون لا يغير من مفهوم الدولة حسب ، وانما يخرجها من شرعيتها ويجعل من كل عمل يقترفه القائمون على امرها غير شرعي • وبالاضافة فان معايير الاخلاق ومستوى السلوك يتغير تغيرا كليا • وهذا التغير معناه الابتعاد عن الاعمال السياسية المقترنة بالفضيلة والاقتراب من الاعمال السياسية المقترنة بالرذيلة • وهذا بدوره يؤدى الى الانقسام والتطاحن وبالتالى الى فنـاء الدولة •

ومما هو جدير بالذكر هنا هو ان بعض المستشرقين قد رأوا ان فلاســفة الحضارة العربية الاسلامية الذين اعطوا اهمية بالغة للقانون في الدولة كانوا قد تأثروا بفلاسفة اليونان • والواقع ان رأي البعض من المستشرقين هـذا ، ليس دقيقا • فقبل كل شيء ان مضمون قانون فلاسفة الاسلام هو غير مضمون قانون فلاسفة اليونان • ذلك ان قانون الدولة الاسلامية ، أو بعبارة ادق دســـتورها الاعلى ، هو قانون الشريعة الذي لا تستطيع أية قوانين وضعية ان تناقضه • ثم ان هذا الدستور الاعلى الذى تنطلق منه القوانين الاخرى ، هو قانون موحى به ، لا يستطيع أي قانون يأتي به الفلاسفة من مجاراته • اما بالنســبة للفلاســـفة اليونان ، وعلى الاخص ما جاء به افلاطون في جمهوريته ، فهو ما ينطق به الملك الفيلسوف الذى لا تقيده قيود ما سوى عقله الراجح • ومن هنا نجد ان قانون الدولة الاسلامية الاعلى ، هو قانون الشريعة بينما نجد ان قانون جمهورية افلاطون الاعلى هو قانون الفلاسفة[1] • كما نجد ايضا ان قانون الدولة الاسلاميــة هو قانون مرتبط بالعقيدة ، بينما هو ليس كذلك لدى كبير فلاسفة اليونان : افلاطون• وعلى هذا الاساس فان التعبير الادق ، هو ان كلا من الفلاسفة المسلمين والفلاسفة

(١) المصدر السابق ، ص ١١٨ •

اليونان قد اعطوا اهمية الى القانون بالنسبة للدوة ، من ناحية ظاهرية ، الا انهم اختلفوا من ناحية جوهرية • فحتى قانون ارسطو الاعلى هو غير قانون الفارابي الاعلى من ناحية جوهرية •

ومن اهم ما يميز الاتجاه الفلسفي السياسى بالاضافة ، النظرة الى السياسة وما يحيط بها من معرفة وخبرة ، وما لها من علاقة بالسلطة • فلقد رأى اغلبية فلاسفة الحضارة العربية الاسلامية ، ان الاحاطة بالسياسة تتطلب تكريس جهود الانسان في البحث عن افضل ما يوصله الى الحياة السعيدة في مجتمعه السياسى وهو الدولة • ولكي يصل الانسان الى هذه المرتبة العالية في حياته السياسية ، عليه ان يتعرف على فضائل الاخلاق التي يحتويها علم الاخلاق • وكون الرسالة الاسلامية رسالة فضائل واخلاق ، من هنا كانت السياسة في الدولة تتطابق مع اهداف الشريعة الاسلامية وتعاليمها الانسانية • ومن هنا ايضا تظهر الصلة الوثيقة بين السياسة والاخلاق في الفلسفة السياسية العربية الاسلامية • وقد وجد فلاسفة الحضارة العربية الاسلامية انهم يتفقون مع ما جاء به فلاسفة اليونان المشهورون من انمثال افلاطون وارسطو في التأكيد على ان صلاح السياسة لا يمكن ان تتم الا باقترانها بالفضيلة وبالخلق • ومع ان بعض الكتاب المحدثين العرب والمسلمين يتفقون مع ما جاء به المستشرقون من ان الفلاسفة العرب والمسلمينقد اخذوا الكثير منآراءهم السياسيةمن فلاسفةاليونان ، الا اننا اذ لا ننكر وقوف الفلاسفة المسلمين على آراء فلاسفة اليونان وانهم اخذوا بعضها المنسجم والنافع لبيئتهم ، الا اننا نرى ايضا ان الرسالة الاسلامية التي جاءت معبرة عن الصورة المثلى للقيم العربية قد قامت اساسا على توجيه الانسان العربي والاسلامي الى البحث عن افضل ما يؤدي به الى سعادته ، والى سعادته السياسية في مجتمعه السياسى بالذات •

ان المعرفة بالسياسة بنظر اصحاب المنحى الفلسفي السياسى يتطلب ، اذن ، المعرفة باهداف وسلوك الانسان الارادية في الجماعة السياسية ، الذى يتوقف على عاداته وتقاليده وقدرته على التميز بين ما هو خير وشر له • وهذا ما يشكل المعرفة

النظرية بالسياسة أو علم السياسة • هذا وان البحث في ما يقوم به الانسان من عمل وسلوك سياسى فعلى ، فهو ما يشكل المعرفة العملية في السياسة •

ان الوقوف على هذا السلوك السياسى للجماعة السياسية يتأثر بمن يشرف على أمور الجماعة السياسية • وهؤلاء هم القادة الذين يشكلون حكومة الدولة • ولقد رأى فلاسفة الحضارة العربية الاسلامية ، ان ما يميـــز الـدول والامم وحكوماتها بالذات ، هو الاتجاه الذى يأخذه سلوكها • وهذا بالضبط هو الذى يميز بين هذا وذاك النوع من السلطة ، أو ما يمكن ان يسمى بفن الحكم • فاذا كان سلوك الدولة يهتدى ، وكما أشار اليه الفيلسوف الفارابي ، وايـــده الفلاسفة الاخرون ، نقول اذا كان السلوك ينطلق من الحكمة والفضيلة ويتوجه الى تطبيقها وتحقيقها رؤساؤها وقادتها ، فانها تكون دولة فاضلـــة • وان تلك الدولة يكتب لها الدوام والاستمرار والنجاح ، هذا اذا ما استمر ملوكها وقادتها دون ما تذبذب ، بالاخذ بالقوانين والاصول الصالحة النابعة من المعرفة والتجربة التي تؤدي بها الى قيام حكومة صالحة • ومثل هذه الدولة التى تسير وتستمر على هذا المنوال ، هي دولة لها فلسفة وسياسة مرسومة • اما اذا تذبذب السلوك في الدولة نتيجة لانعدام القواعد العامة ، فان مصير هذا النوع من السلطة أو الحكم الانقسام والانحلال ثم الزوال • ومن هنا نجد ان الدولة التى تسير وفق فلسفة وعقيدة خيرة ، هي الدولة التي يكتب لها البقاء وهي النوع المؤكد عليه في الفلسفة السياسية العربية الاسلامية •

ان ما يجب الانتباه اليه هنا ، هو ان سلوك الدولة يتأثر بسلوك القائمين على امرها • فاذا كان الموجهون من ذوى المعرفة والحكمة والذكاء والخلـــق الفاضل ، فان سلوك الدولة يسير نحو الكمال والسعادة • والعكس صحيح ايضا ، وهو ما يميز بين الدولة الفاضلة والدولة الفاسقة على حد تعبير الفارابي ، وهو ما يميز بين القائد الحكيم والقائد الجاهل بالذات •

ان ما تقدم ، لا يشكل اكثر من الخطوط العريضة التي انطلق منها الاتجاه الفلسفي السياسى العربى الاسلامى • والذى يقف على آراء الفلاسفة المسلمين

بصورة تفصيلية يجد انهم يتفقون فيما بينهم في بعض الجوانب التفصيلية ، ويختلفون في جوانب اخرى • ومن هنا نشأت الدراسات الفلسفية المختلفة والتي يمكن الوقوف على جوانبها السياسية الخاصة من خلال دراسات الفلاسفة العامة • وبما ان الوقوف على جميع آراء الفلاسفة هو امر خارج حدود هذا الكتاب ، الا انه لا مفر من الوقوف على آراء اهم ما اشتهر به فلاسفة السياسة الاسلامية من امثال الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد ، وابن خلدون الذى يكون مدرسة خاصة به •

الفارابي :

يعتبر ابو نصر الفارابي[1] من أشهر الفلاسفة الذين انجبتهم الحضارة العربية الاسلامية • ومع ان الفارابي قد كتب في موضوعات فلسفية مختلفة والتي انصب اغلبها على المنطق والطبيعيات والاخلاق والسياسة والموسيقى ، الا ان ما يهمنا هنا هو الوقوف على الفارابي كفيلسوف سياسى •

ان المتتبع لمؤلفات الفارابي السياسية ، التي شملت من بين ما شملت كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » وكتاب « السياسات المدنية » • « وتحصيل السعادة » «ورسالة في التنبية على سبيل السعادة» ، يجد انها ذات طابع متميز وانها تميزه عن غيره من مفكري الاسلام • فمع ان الكندى هو اول من طرق الفلسفة من ابناء الحضارة العربية الاسلامية ، الا ان الفارابي يعتبر اول فيلسوف ارسى قواعدها ، وتأثر به من بعده الفلاسفة الاخرون من امثال ابن سينا والغزالى وابن خلدون ، الذين قدر لهم توطيد بناءها الشامخ •

---

(١) عرف باسم الفارابى نسبة الى مدينة فاراب التى تعرف حاليا بمدينة اترار باقليم خراسان التركي • وقد قضى اغلب سنين حياته الثمانين (٢٥٧-٣٣٩هـ) ، (٨٧٠-٩٥٠م) في بغداد ثم حلب التي اصبح فيها من اقرب مستشاري سيف الدولة الحمداني ، انظر حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الثانى ، ١٩٥٨ ، ص ٩٠ •

ان أي تحليل لافكار الفارابي بوجه عام وافكاره السياسية بوجه خاص لابد وان يقف اولا وقبل كل شيء على الاهداف العليا التي سعى من اجلها هذا الفيلسوف . وحينما ينظر الباحث الى اهداف الفارابى العليا ، يجد اول ما يجد انه وضع هدفا اعلى يشتاق الى تحقيقه كل انسان وذلك هو الحصول على السعادة. فهو يرى كما يلخصها صاحب كتاب « تأريخ الفلسفة العربية » ان السعادة هي الغاية القصوى التي يشتاقها الانسان ويسعى الى الحصول عليها ، وكل ما يسعى اليه الانسان هو في نظره خير وغايته الكمال . والسعادة هي اسمى الخيرات ، وبقدر ما يسعى الانسان الى بلوغ هذا الخير لذاته تكون سعادته كاملة »[1] . فأعمال الخير والاعمال الحسنة ،هي السبيل الى السعادة . وان ما يساعد الانسان على التمييز بين ما هو حسن وبين ما هو غير حسن هو باكتسابه المعرفة . ويرى الفارابي في كتابه « التنبيه على سبيل السعادة » ، ان المعرفة نوعان : نوع من طبيعته ان يعلم ولا يعمل ، ونوع يعلم ويعمل[2] . ومن هنا يرى الفارابى ان المعرفة ، تتكون من العلم النظري والعلم العملي : وهذان « يؤلفان الفلسفة التى بها تنال السعادة والتى نصل اليها بجودة التميز . وهذا بدوره نحصل عليه بواسطة المنطق الذى نميز الخطأ الذى يظن به انه صواب والصواب الذي يظن به انه خطأ »[3] .

ومن الجدير بالانتباه ان الفارابى يصنف فلسفة السياسة (او علم السياسة) بانها علم عملي . انه العلم الذى يتصل بالشؤون والاعمال والاشياء ، التى تتصل بحياة اهل المدن أو الدول .

ان السعادة التى يتحدث عنها الفارابى هى ما يسعى للوصول اليها كل فرد من الافراد ، الا انه يوضح فى كتابه « تحصيل السعادة » فيقول انها لا

---

(١) حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٣٦ .
(٢) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ١٩ .
(٣) تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٣٧ .

تحصل للافراد الا اذا عاشوا ضمن جماعة[1] • وهذا العيش مع الجماعة تفرضه احوال الفرد الطبيعية • فهو من جهة ، لا يستطيع ان يعيش بمفرده ، وهو من جهة اخرى لا يستطيع ان يوفر لنفسه سعادته المنشودة • ومن هنا ، فان الافراد ، بدافع من احوالهم الطبيعية وبدافع من رغبتهم فى طلب السعادة ، يتعاقدون لاقامة مجتمع سياسي وهو الدولة • وهذا التعاقد ان هو الا تعاقد سياسى يتنازل فيـــه الافراد عن بعض حقوقهم للتعاقد مع غيرهم وذلك في سبيل الوصـــول الى سعادتهم •

على ان هذا النوع من التعاون الخير الذى يهدف الى تحقيق سعادة الافراد والجماعات ، لا يتم الا في نوع واحد من الدول ، وذلك هو الدولة الفاضلة • ذلك ان اهل المدينة الفاضلة (أو الدولة الفاضلـــة) يختلفـــون عن غيرهم ، وعن اهل الدولة (المدينة) الجاهلة بالذات • فقبل كل شيء ، فان حياتهم تعمل كالكيان الحى ، لكل عضو وظيفته التى لا يتعداها ، ولكل اهميته ومسؤوليتـه المتدرجة والتى تصل في حدها الاعلى مسؤولية الرئيس الذى تكون وظيفتـــه التوجيه والتربية نحو الفضيلة ونحو السعادة[2] • ومركز الرئيس هذا كمركز

---

(١) تحصيل السعـــادة ، ص ١٤ • ويرى الفـارابى ، ان الاجتماعات الانسانية تكون كاملة وغير كاملة • **فالكاملة** منها هي اما ان تكون صغرى وهي تتمثل في اجتماع المدينة لجزء من امة ، واما ان تكون وسطى وهي التى تتمثل في اجتماع امة في جزء من اجزاء المعمورة ، واما ان تكون عظمى وهي التي تتمثل في اجتماع امم كثيرة تضمها المعمورة • اما **غير الكاملة** منها فهي التي تتم في المسكن والسكة والحي والقرية التي هى ضرورية جميعا لقيام المدينة • للرجوع الى التفصيلات انظر كتابه « السياسة المدنية » •

(٢) ويرى الفيلسوف الفارابي ان الرئاسة في الدولة الفاضلة منصب خطير لا يستطيع اشغاله أي انسان كيفما اتفق ، وانما تقتصر على الذين توفرت فيهم خصال فذة يمكن ان تجمل في شيئين رئيسيين : الاول ان يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثاني بالملكة والهيئة الادالية • انظر اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨٢ • وبعبارة ادق ان الرئاسة تتطلب لياقة طبيعية لصاحبها الى جانب توفره على ملكة (قدرة) وامكانية ادارية لتحقيق هذه القدرة • وفي مقدمة هـــذه

القلب بالنسبة للكيان الحى ، الذى تتعاون معه اعضاء الجسم الاخرى ، وتتحمل مسؤولينها بحسب قربها وبعدها منه (اى القلب)[1] » ، وتعمل جميعا في سبيل سعادتها وسعادة الجسم في آن واحد •

ومما يستلفت النظر ان الفارابى قد اوجد نظاما خاصا لحياة اهل المدينة الفاضلة • ومن مقومات هذا النظام هو تحلي اهل المدينة بصفات خاصة لابد منها • وهذه الصفات تقوم على العلم والعمل والفضيلة[2] •

اما الاساس الذى يسير عليه النظام ، فيقوم على مبدئين متكاملين : الاول

القدرة ، الفعلية الفائقة التي يفصلها بقوله « وانما يكون ذلك من اهل الطبائع العظيمة الفائقة • اذا اتصلت نفسه في العقل الفعال ، وانما يبلغ ذلك بأن يحصل له اولا العقل المنفعل ثم انه يحصل له بعد ذلك العقل الذى يسمى بالمستفاد • فبحصول العقل المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال •• » ويشرح الفارابي بان المعرفة تتم مباشرة من العقل الفعال عن طريق ما يوحيه اليه الله بواسطة ملائكته من فيض معرفته • انظر السياسة المدنية صص ٤٩ـ٥٠ •

ان الفارابي بهذا التصوير للقيادة يقترب من مفهوم الشريعة الاسلامية للرياسة والتى تنطبق تماما على قيادة الرسول الاعظم السياسية • وانه يتخذ منه قدوة للرؤساء من بعده ، الذين عليهم ان يتخذوا بما جاء به من قول موحى ، دستورا اعلى لدولتهم ، ومثلا اعلى لسلوكهم • ولا شك ان هذا النوع لا يتوفر الا فيمن تتوفر لديهم القدرات الممتازة من حكمه ومعرفة ولياقة لكي يتحملوا اعباء مسؤولياتهم • وفي ضوء كل هذا يضع الفارابى شروط من تتوفر فيهم الرئاسة (او الاقامة كما يسميها في بعض مؤلفاته) التي تشمل من بين ما تشمل :المعرفة القائمة على الفطنة والذكاء التي تؤهل صاحبها ادراك واستيعاب وتطبيق القوانين والسنن التى جاءت بها الشريعة الاسلامية على يد نبيها ، الخلق الفاضل القائم على حسن المعاملة ، والصدق والكرامة ، والكرم وعلو النفس وقوة العزيمة والشجاعة وحب العدالة والسهر على مصلحة الامة • ثم اللياقة التي تتمثل في تمام الاعضاء وحسن المظهر •

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٠ •

(٢) تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٥٠ •

وهو استعداد كل عضو من اعضاء المجتمع السياسي وصلاحيته من حيث علمه وخبرته واستعداده الطبيعي • واما المبدأ الثاني ، فهو مقدار ما يؤديه الافراد من مسؤوليات تفي بحاجات ومتطلبات الدولة التي من شأنها ان تؤدى الى اسعادهم عمـــوما •

واذا كان ما تقدم يمثل الصورةالتييقدمها الفارابى بشأنالحياة والتعاون لدى اهل المدينة ، او الدولة الفاضلة ، فان الصورة التى تقوم عليها حياة اهل المدينة او الدولة الجاهلة والضالة هي صورة معاكسة تماما • فهو يرى ان هذه الدولة لا تعرف السعادة الحقيقية ولا تخطر ببال اهلها • والدولة الضالة كما يصفها الفارابى قد تكون جاهلة وهي التى لا تفهم من امر السعادة شيء ، او ان تكون فاسقة وهي التى تشبه الجاهلة مضافا الى ذلك ان اهلها يقولون ويعتقدون ولكنهم لا يفعلون ، او ان تكون متبدلة وهى التى كانت آراء اهلها واعمالهم مطابقة لآراء واعمال الدولة الفاضلة الا انها تبدلت وفسدت ، او ان تكون ضالة وهى التى تعتقد اعتقادا فاسدا ومخادعا في الله والكون والعقل الفعال[1] •

والمهم في الامر هو ان اهل المدن (والدول) الجاهلة والضالة وامثالها يغلب على حياتها السياسية والاجتماعية طابع الجهل والضلالة • ومن آراء اهلها مثلا ان الارض ميدان لتنازع البقاء ، وان كلا من الموجـودات يلتمس ابطـال الآخر ليستأثر وحده بالوجود ، فيكون الوجود لمن غلب ، والسعادة لمن انتصر ، ويكون حظ الضعيف الفناء أو الاستعباد ، ويكون سبيل المدن « ان تكون مغالبة متهارجة لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئهال يختص به احد دون احد الكرامة أو لشيء آخر ، وان يكون كل انسان متوحدا بكل خير هو له ان يلتمس ان يغالب غيره في كل خير يفيده ، وان الانسان الاقهر لكل ما يناوؤئه هو الاسعد »[2]

(١) انظر العرض الموجز لانواع المدن في كتاب تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٨ ، وما بعدها ، وارجع الى السياسة المدنية للفارابى ص ٥٩ وما بعدها للحصول على تفاصيل اكثر •

(٢) نفس المرجع ، ص ١٥١ •

وعلى ضوء ما تقدم لا تستطيع الدولة الجاهلة وامثالها وانواعها ، ان تقوم وتحيا بنفس المبادىء التي تقوم وتحيا عليها المدينة (الدولة) الفاضلة • فبينما نجد ان نشأة وازدهار المدينة الفاضلة تقوم على التعاقد والتعاون القائم على الكفاية والخدمه لصالح الدولة ، نجد المدينة أو الدولة الجاهلة تنشأ عن طريق القهر والغلبة ويقوم التعاقد والتعاهد فيما بين افرادها على القاهر والمقهور : الغلبة للقاهر والخضوع للمقهور • وعلى هذا الاساس ، يكون مفهوم العدل غير مفهومه لدى اهل المدينة الفاضلة • فالعدل في مفهوم الدولة الجاهلة والضالة هو استعباد القاهر للمقهور ، والفضيله ان يفعل المقهور ما هو الانفع للقاهر[١] • واذن فان وظيفة العضو القوى هى غير وظيفة العضو الضعيف • فبينما تكون وظيفة القوى الاستعباد القهرى للاخرين ، نجد ان وظيفة الضعيف اتقاء شر القوى والقبول القهرى بالقناعة عند حدوثه • ومن هنا تصبح مسؤولية الافراد تختلف بحسب قوة الفرد وضعفه •

على ضوء ما تقدم من مفاهيم ، يصبح نظام الحياة عامة والحياة السياسية بالذات في الدولة الجاهلة نظاما يختلف كل الاختلاف عن الدولة الفاضلة • فبينما يشمل مفهوم السعادة فى المدينة الفاضلة سعادة الراعي والرعية وسعادة الجميع ، فان السعادة في المدينة الجاهلة ، هي سعادة لها معناها الخاص ، سعادة القلة على حساب الكثرة • واذا ما قدرلنا ان نقف على الاساس الذى يسير عليه نظام المدينة الجاهلة ، لرأيناه يتمثل في مبدأين : ألاول وهو القهر ، وهنا تنتفى كل كفاءة وخبرة واستعداد ، والثانى وهو الجهل وهو الذى يتمثل بالجهل بالحياة الحقيقية والسعادة الحقيقية التى يحصل عليها الناس عن طريق عمل الخير والفضيلة •

وصفوة القول ، ان الفارابي يعتبر من كبار المفكرين والفلاسفة الذين انجبتهم الحضارة العربية الاسلامية • فهو الذى ارسى قواعد الفلسفة السياسية

(١) تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٥٢ •

العربية الاسلاميه • وهو يعتبر من اوائل مفكرى فلاسفة السياسة العرب والمسلمين ، الذى اخذ عنه الكثير من الفلاسفة من بعده في الشرق والغرب على حد سواء • وتتجلى عظمة هذا الفيلسوف في بناء فلسفته على قواعد فكرية سياسية اتخذت من الشريعة الاسلامية وتعاليمها منطلقا رئيسيا ، ومستفيدة من كل فكرة جاءت بها الفلسفات القديمة (سيما اليونانية) التى لا تتعارض معها • وبذلك ظهرت فلسفة الفارابى عربية اسلامية في صبغتها وصيغتها •

ان عظمة هذا المفكر تتجلى بوجه خاص ، في ابتكاره نظريات سياسية جديدة ، لا تزال تضاهى احدث النظريات السياسية في عصرنا الحاضر • من ذلك مثلا ، ما يمكن وصفه « بنظرية التنازل عن الحقوق »[١] ، التي يتعاهد الافراد فيها على التنازل عن بعض حقوقهم في عقد متفق عليه بفعل حاجتهم الى الاجتماع والتعاون مع بعضهم البعض وبفعل رغبتهم في تحقيق سعادتهم • وفي نظرية الرئاسة المتصلة اتصالا وثيقا بالشريعة وبالمثل الاخلاقية المرتبطة ارتباطا وثيقا بالسياسة •• ولا اقل من ذلك فلسفته الواسعة الآفاق التي امتدت الى اقامة مجتمع عالمي يضم امم المعمورة كافة • وهذه النظرة لم يسبقه فيها احد من الفلاسفة من قبله وبضمنهم فلاسفة اليونان الاقدمين الذين لم يخطر ببالهم اكثر من اقامة مجتمع سياسى يتحدد بدولة المدينة • وهذا ما يؤكد اصالة الفكر العربي الاسلامي واصالة مفكريه[٢] •

ان هذا الفيلسوف الذى سبق المفكرين في العصور الحديثة من امثال هوبز ولوك وغيرهما ، كان من اوائل مفكري الحضارة العربية الاسلامية الذين حاولوا رسم صورة تحليلية للدولة في عصره • الا ان تلك الصورة جاءت في بعض جوانبها نظرية اكثر منها عملية • ولعل السبب في ذلك هو ان الفارابي كان قد

---

(١) انظر H. Sherwani: Studies in Muslim's Political Thought & Administration, p. 87.

(٢) رجوع الى تفاصيل اخرى ، انظر علي عبدالواحد في « فصول من آراء اهل المدينة الفاضلة » •

قدم آراء مستوحاة من تفكيره المجرد وليس من تجربته لانه لم يمارس السياسة العملية •

ابن سينا :

ابن سينا[1] احد الاعلام المشهورين الذين انجبتهم الحضارة العربيــــة الاسلاميه • ومع ان شهرة ابن سينا قد جاءت عن طريق الطب ، الا ان اهتمامه بالفلسفة والفلسفة السياسية والكتابة فيهما قد جعل منه فيلسوفا سياسيا مشهورا ايضــــا •

نظر ابن سينا الى المجتمع السياسي من زاويتين رئيسيتين : الزاوية الاولى وهي سعادة الفرد والثانية سعادة المجتمع • وقد عنى بالبحث في الوسائل التى توصل الفرد والمجتمع الى الغايات المنشودة •

فمن حيث نظرته الى الفرد وسعادته بالذات ، فانه يرى ان سعادة الفــرد لا تكمل الا مع المجموع • فالفرد بدافع من طبيعتــــه الاجتماعيـــة ، وبدافع من حاجاته ، يجتمع بغيره وبذلك تنشأ الاجتماعات والمدن والدول • ومثـــل هذه النظرة لا تختلف كثيرا عن نظرة الفارابي في نظريته الخاصـــة بتكــوين الاجماعات والمدن والدول التي تنشأ نتيجة عقد يتم على اثر التعاون بين الافراد الذي تفرضه الطبيعة والحاجة والرغبة البشرية • وهذه النظرة بحد ذاتها تبين للباحث مدى تأثير ابن سينا باستاذه الفارابي •

---

(١) ولد ابو علي الحسين بن عبدالله بن علي بن سينا ، الملقب بالشيخ الرئيس في مقاطعة بخارى عام ٣٧٠هـ – ٩٨٠م وتوفى عام ٤٢٨هـ – ١٠٣٧م وكان عمره (٥٨) سنة • وقد مضى الشطر الاول من حياته في بخارى وجرجان ، واما الشطر الثانى فقد قضاه في اصفهان حيث توفى فيها • وكانت حياته حياة صاخبة حيث جمع بين العلم والسياسة والوزارة • وقد اكب على دراســـة الرياضيات والطبيعيات وعلوم ما بعد الطبيعة واكتسب شهرة واسعة في الطب وهو في سن مبكر • كما استهوته الفلسفة عامة والفلسفة السياسية خاصة • فانكب عـلى دراستها والف فيها مقتفيا اثر الفارابي • اشهر مؤلفاته في فلسفة السياسة : السياسة ، والشفاء ، والاشارات ، والتنبيهات •

اما من حيث نظرته الى المجتمع السياسى أو الدولة ، فانه رأى ان نجاحها يتوقف على صلاحها . وبما ان الدولة تتكون من راعي ورعية فان صلاحها يتم بصلاح الراعي والرعية . وقد رأى ان كلا من الراعى والرعيــة في المجتمع السياسى يشترك في صلاح الدولة ، وان صلاح الراعى له اهمية في صلاح الرعية. ومن جهة أخرى ، فان الصلاح الحقيقى يبدأ بصلاح النفس .

هذا وان صلاح النفس يبدأ بمعرفة النفس لان اصلاح الغير يقوم في ظــل اصلاح الذات ، « وان اصلاح الذات أقرب الى الانسان من اصلاح الغير »[1] وتتجلى معرفة النفس بالوقوف على عيوبها ، لان هذه العيوب من شأنها ان تقف عقبة في طريق السعادة[2] . ان معرفة العيوب ليست بالعملية السهلة . ذلك ان معرفة العيوب لا يمكن كشفها الا بالعقل والعقل المستنير بالــذات . ومن هنــا تظهر اهمية العقول المستنيرة في كشف العيوب واصلاحها ، مبتدئة باصلاح الفرد لذاته ومن ثم لغيره ولمجتمعه .

وحينما يتحدث الفيلسوف ابن سينا عن الدول وانواعها[3] ، فانه يتحدث عنها من خلال انواع القوانين الذى تحكمها ونوع القادة ومدى ارتباطهم بقانون الدولة وشريعتها ، ثم انعكاس هذا وذاك وعلاقتهما بحياة الشعب أو الامة التي تضمها تلك الدولة .

ويرى ابن سينا ان الرسالة الاسلامية جاءت لتقيم دولة فاضلة . وان العبرة فيها ، هي تطبيق احكامها وتعاليمها على افضل وجه ، والا فان الخروج عليهــا ينقلها الى صعيد الدولة الفاسدة .

---

(١) تأريخ الفلسفة العربية ، ص ٢٢٩ .

(٢) المصدر ذاته ، ص ٢٢٩ .

(٣) لقد وجد ان دراسة انواع الدول يقع ضمن علم سياسة المدينة الذى يضم من بين ما يضــم اصنــاف السياســات والرياســات والاجتماعات المـُدنية الفاضلة والفاسدة . وعلم سياسة المدينة بنظره هو احد العلوم العملية التي تضم الى جانب علم سياسة المدينة كلا من علم سياسة المنزل وعلم الاخلاق .

وحين يتحدث ابن سينا عن دولته الاسلامية الفاضلة المنشودة ، فانه يرى ان اول مقوماتها هي نوعية قيادتها التى هى قيادة نبوية • وهذه القيادة النبوية ، لا يرقى الى مستواها اى نوع من القيادات • فالنبى أو الرسول ، هو اعلى مرتبة وقدرة ومعرفة من أي فيلسوف تحدثت عنه كتب الفلاسفة القدماء ، فهو قائـــد سياسى ، بالاضافة الى انه قائد دينى واجتماعي • وتتجلى واجباته السياسية في اقامة مجتمع سياسى يعطى دولته وقانونها وقيادتها قدرها ومكانتها • فهو مجتمع يدرك ان الشريعة (وهى الشريعة الاسلامية) هى دستور الدولة الاعلى ، وقد جاء بها نبي موحى من قبل الخالق العظيم عن طريق ملائكته ، لاقامة الخير والحق والعدل وتوجيه الانسان نحو السعادة الحقيقية في الدارين الاولى والآخرة •

ومن هنا نجد ، ان القيادة السياسية النبوية وقانونها الموحى شيئان ضروريان بالنسبة لابن سينا لاقامة الدولة الاسلامية الفاضلة • وان دور القيادة السياسـية الموحاة ، يتجلى بوجه خاص ، وبالاضافة الى ما تقدم ، الى افهام المواطن في هذه الدولة لمعرفته لحقيقته وعلاقته بربه وبرسوله الموحى وصلة ذلك بسعادته • ثم ان ابن سينا يرى ايضا دور الرسول الكبير في غرس حب الشريعة واطاعتها واطاعة خلفاءه من بعده في نفوس مواطنى الدولة • وهنا ينتقل ابن سينا الى دور رئيس الدولة الذى يخلف الرسول (وهو الخليفة أو الامام المختار شرعا) في الحفاظ على كيان الدولة ونموها وازدهارها • وهنا ايضا يحدد ابن سينا ما يجب ان يتحلى به الخليفة من خصائص • فهو يبين لنا في كتاب « الشفاء » ان الخليفة يجب ان يتحلى بالفضائل : كالشجاعة والاعتدال وحسن التدبير • ثم ان الخليفة يجب ان يملك ذكاء عاليا يساعده في ان يكون حكيما في تدبير شؤون الدولة ، ومميزا بين ما هو عملي وبين ما هو خيالي[١] • وفوق هذا وذاك ، فانه يجب أن يكون عارفا باحكام الشريعة الاسلامية وتعاليمها معرفة دقيقة وواسعة • واخيرا وليس آخرا ، ان يكون متشبعا بروح العدالة والانصاف •

---

(١) روزنتال ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥٣ •

وحينما يتحدث الفيلسوف ابن سينا عن المواطن في الدولة الاسلامية الفاضلة ، فانه يتحدث عنه من زاوية معينة ، وتلك هى ان صلاح الدولة لا يتم الا بالراعى والرعية معا • وهنا يؤكد ابن سينا على قيمة واهمية المواطن واوضاعه الشخصية والاجتماعية[1] في المجتمع السياسى الاسلامي • ويمكن الوصول الى أفضل الاوضاع الشخصية والاجتماعية لمواطن الدولة حين يقوم بواجباته ، والتي يصنفها حسب تصنيف الشريعة التقليدى الى العبادات والمعاملات • فمن حيث واجباته فيما يتعلق بالعبادات فانه يرى ان المواطن الصالح ، هو المواطن المتشرب بالروح الاسلامية الحقة : المواطن الذى يؤدى واجباته تجاه ربه بقيامه بالصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت • اما واجبات المواطن الخاصة بالمعاملات، فانه يلخصها بشعور الفرد بمصلحة الجماعة بالاضافة الى مصلحته • وهذا الشعور بمصلحة الجماعة هو الذى يؤلف المجتمع الاسلامى المتماسك • وان هذا الشعور، يعمل على غرسه في الفرد تشربه بعقيدته الاسلامية وباحكامها التى تربيه على الصدق والاستقامة والفضيلة • مثال ذلك ، ان قيام ، المواطن باداء شعائر صلاة الجماعة سيما في يوم الجمعة ، تجعل منه على تماس مع قادته • ثم ان الايمان بالعقيدة ، يجعل من الفرد اول من يمتثل الى الايفاء بالتزاماتها كتلبيته لداعى « الجهاد » من اجل ان تكون كلمة الله هى العليا ، ومن اجل دوام وحدة المؤمنين •

كما تتمثل واجبات المواطن ، فيما يختص بالمعاملات ، بالاضافة ، الى التقيد بالقوانين التى تحدد علاقاته بغيره من المواطنين اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا • وهنا يعود ، ابن سينا ليؤكد على دور الخليفة[2] أو الامام في الاشراف على تطبيق

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٥٤ •

(٢) يرى ابن سينا ان دور الرئيس له اهمية بالغة في حياة الدولة • ذلك ان اخلال الرئيس بواجباته يعمل على افساد الدولة وافساد رعيتها ، كونه يصبح نموذجا سيئا للمواطنين • وبذلك تتحول الدولة الى دولة فاسدة تحتاج الى اصلاح ، وعليه فانه يرى ان اصلاح القادة امر ضرورى • هذا مع العلم انه يدرك صعوبة ذلك على الدوام • ولذا فهو يقول : ان احوج الناس الى الاصلاح ←

القوانين ، وفي توجيه المواطنين توجيها صالحا يخدم ارساء قواعـــد الدعامتين الرئيسيتين التى تقوم عليها الدولة والمتمثلين بالفرد وعلاقاته (المشـــاركات) والعائلة وبناؤها (المناكحات)[1] •

وصفوة القول ، ان ابن سينا الفيلسوف يحدد فلسفته السياسية بشأن الدولة الاسلامية ، ويضع لها الاطار العام والاجزاء الرئيسية المكونة لهذا الاطار بحيث تعمل جميعا بصورة متكاملة وهو ما يؤدى بها الى ان تصبح دولة فاضلة •

واى تثمين للفيلسوف ابن سينا يجب ان لا يغفل عن ذكـــر الحقـــائق التالية : الحقيقة الاولى ، وهى ان الفيلسوف ابن سينا ينطلق من التراث والتقاليد العربية الاسلامية في بناء فلسفته السياسية ، ولكنه لا ينغلق على نفسه ، وانما يأخذ من الفلاسفة الاقدمين ومن سبقه من فلاسفة العرب والمسلمين ، في كل ما هو ينسجم والقيم التي تقوم عليها الحضاوة العربية الاسلامية • وافضل مثال على ذلك ، اتفاقه مع افلاطون في ان يكون القائد عالما وواسع الخبرة والمعرفة ، الا انه اختلف معه ، وكما يوضح ذلك في كتابه « الاشارات » الى ان القيادة النبوية في ارساء قواعد الدولة الفاضلة ، هى اوسع معرفة واعلى مستوى في ارساء قواعد الدولة الفاضلة من قيادة الملك الفيلسوف الذى يتحدث عنه افلاطون • فالرئيس النبى هو قائد موحى وحامل رسالة وشريعة ودعوة • اما الرئيس الفيلسوف فانه لا يتصف بكل هذه الخصائص • وهكذا يبنى ابن سينا دولته على اساس العقيدة ، الامر الذى يوصله الى نظرية سياسية هى نظرية النبوة التى تجعل منشأ الدولة على اساس عقائدى ـ دينى • اما الحقيقة الثانية فهى التى تتمثل في واقعيته • وربما تأثر في منحاه الواقعي هذا بابن المقفع بوقوفه على مؤلفاته سيما « الادب الصغير والادب الكبير » • وسواء أكانت واقعيته من تأثير ابن المقفع أم من غيره ،

هم الرؤساء وانهم ابعدهم عن ذلك لغفلتهم عن نفسهم وتزلف الناس لهم •• وضعف ميلهم الى قبول النصيحة ، وامتناع الناس عن اظهار مساوئهم وتنبيههم على عيوبهم • انظر الفاخورى ، تاريخ الفلسفة العربية ، صص ٢٣٠ـ٢٣١ •

(١) المصدر السابق ، ص ١٥٤ •

فان هذه الواقعية قد جعلته يختلف عن استاذه الفارابى الذى ظل فيلسوفا سياسيا نظريا اكثر منه عمليا .

ومن الامثلة على واقعيته هى ان دولته الفاضلة لم تكن تصورات فيلسوف ينسج آراءه من وحى الخيال ، وانما هى دولة اسلامية تقوم على شريعة جاء بها رسول الى جماعة من البشر . ومن واقعيته ايضا ، تصويره للاصلاح الذى يبدأ بالذات ومنه ينتقل الى التأثير على الغير حتى يعم المجتمع السياسى بأسره . وكذلك تصويره للفساد الذى يبدأ بفقد الفرد لعقيدته وايمانه بربه وبشريعتــه ، الامر الذي يؤدي الى فساد ضميره وخلقه ، فيسرى بذلك الى الغير ، وعندها ينتشر في المجتمع السياسى فيصبح بنتيجتها مجتمعا سياسيا فاسدا . وافضل تصوير لواقعية الفيلسوف ابن سينا ، هو حديثه عن فساد القادة في المجتمعات السياسية الفاسدة التى يتزلف فيها افرادها لقادتهم فيعملوا بذلك على زيادة فسادهم فسادا .

والحقيقة الثالثة ، تتجلى فى ان ابن سينا على الرغم من اشتهاره بالفلسفة الطبيعية والموراثية والاخلاقية ، الا ان ابحاثه في السياسة سيما رسالته الخاصة في السياسة لم تكن غير ذات شأن كما رآها بعض المفكرين السياسيين المحدثين . فالقول بان ابن سينا لم يأت في ابحاثه السياسية بشيء جديد يضيف الى ما جاء به استاذه الفارابى هو قول تعوزه الدقة العلمية في مفهوم عصرنا الحاضر . فمع انه اتفق مع استاذه في الكثير من المسائل والآراء السياسية الفلسفية ، الا انه لم يفقد شخصيته الفكرية المتميزة . فقد اختلف مع استاذه في طريقة بحثه وعرضـــه للآراء والمشكلات السياسية . فبينما كانت طريقة معالجة الفارابى استنتاجية تسير من العموميات الى الخصوصيات ، فان طريقة معالجة ابن سينا ، كانت استقرائية سير من الخصوصيات الى العموميات . من ذلك مثلا ، طريقة معالجته للاصلاح التي ابتدأها باصلاح النفس أولا ثم سار من بعدها الى اصلاح المجتمعات ... ومن ذلك ايضا نظرته الخاصة الى الافراد الذين بدافع من المصالح الخاصـــة يسيئون الى مجتمعهم فيتعمدون انتخاب قادة غير صالحين . ان مثل هؤلاء القادة السياسيين في نظر ابن سينا هم مغتصبون للسلطة وان ازالتهم من الوجود ، لهو

واجب على المؤمن الحقيقى بعدالة شريعته • وبهذه الصورة يبرهن ابن سينا في اسلوب رصين وسلس كيف ان الاختيار الخاطيء المتعمد ، لا يجعل ممن يقوم به مواطنا فاسدا في الدولة فحسب ، وانما يجعل منه فاقدا لعقيدته وايمانه بخالقه الذى يوجب عليه في شريعته امتثال الصدق والخلق في العمل السياسى •

ومهما يكن من امر الفيلسوف ابن سينا ، فان مؤلفاته في الفلسفة السياسية قد أثارت اهتمام المفكرين من بعده من امثال ابن خلدون وابن باجه وغيرهما باعتبارها مصادر ثمينة تعطى صاحبها منزلة مهمة بين فلاسفة الحضارة العربية الاسلامية •

الغزالي :

يعتبر الغزالى[1] من اشهر المفكرين الذين انجبتهم الحضارة العربية الاسلامية • وترجع شهرته هذه الى سعة اطلاعه وصراحته واخلاصه لعقيدته ومؤلفاته العديدة • فلقد عنى بعلوم الفقه والكلام والاخلاق والفلسفة ، وابلى فيها بلاء اصيلا فاصبح بذلك متكلما وفقيها وفيلسوفا متميزا عن غيره من المفكرين •

---

(١) ولد ابو حامد محمد ابن احمد الغزالي المعروف « بحجة الاسلام » •• في غزالة احدى قرى طوس عام ٤٥٠هـ ـ ١٠٥٨م وتوفى في عام ٥٥٠هـ ـ ١١١١ م • ويتبين مما تقدم ان الغزالى عاش في النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى الموافق للقرن الحادى عشر الميلادى : وهو القرن الذى يمثل العصر العباسى الثالث ، الذى تميز بانحلال الدولة العباسية وضعفها سياسيا وعسكريا ، وبفوضى في الاخلاق وخمول عام في الفكر •

ولقد قضى الغزالي جزءا يسيرا من حياته في طوس ثم انتقل الى نيسابور حيث اتصل بالجويني المعروف بامام الحرمين ودرس على يده الفلسفة واساليب الجدل والمنطق • وبوفاة استاذه انتقل الى بغداد عاصمة الدولة العباسية وهو في سن مبكر (٤٨٣ هـ - ١٠٩٠ م) وهناك نال التقدير والاكرام من نظام الملك الذى عينه استاذا في المدرسة النظامية • ولقد ذاع صيته اثر اشتغاله في المدرسة الجامعية النظامية ، ومما زاد في شهرته انه عنى بالتأليف الغزير المتسم بالاصالة الى جانب قيامه بالتدريس • ومن أشهر مؤلفاته « في الفلسفة والاخلاق » ، « مقاصد الفلاسفة » ، « وتهافت الفلاسفة » ، و « الاقتصاد في الاعتقاد » و « التبر المسبوك » و « المنقذ من الضلال » وغيرها •

ان اهم ما يعنينا من امر العلامة الغزالى هو الوقوف على آرائه في السياسة والفلسفة السياسية بالذات • وأول ما يجب الوقوف عليه في هذا الشأن هو الاشارة الى ان الغزالى وان كان قد انتقد بعض الفلاسفة ودحض آراءهم في بعض مؤلفاته سيما في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، الا ان ذلك كله لم يخرجه عن حضيرة الفلسفة والفلاسفة • ذلك لان الغزالى الذى تغلغل في اعماق الفلسفة وكتب في مقاصدها ، لم يكن هدفه ، رفضها جملة وتفصيلا ، وانما كان هدفه منصب وراء نقد للاوضاع وللمصطلحات الفلسفية التى ادت بها الى التهافت والانحلال ، وهو ما فرض عليه تحليلها ودراستها دراسة تأخذ بما يؤالف بين الشرع والمنطق والعلم وترفض ما يخرج عن ذلك • وبذلك يكون الغزالى قد اختلف عمن سبقه من المتكلمين والفقهاء والفلاسفة مكونا لنفسه طريقه الخاص به الذى اضفى عليه صفة المفكر الفيلسوف المتميز عن غيره •

وعند الوقوف على آراء وافكار ونظريات فيلسوفنا الغزالى ، نجد انها يمكن ان تصنف الى تلك الافكار العامة التي تتعلق بالمجتمع السياسى من حيث نشأته ونموه وازدهاره وسعادته ، وتلك الافكار الخاصة التى تتعلق في بنية المجتمع السياسى من حيث راعيه ورعيته والعلاقة بينهما •

لقد وضع ابو حامد الغزالى نظرية محددة المعالم لقيام المجتمعات والمجتمعات السياسية بالذات • فلقد رأى الغزالى ، ان الانسان قد خلق بطريقة لا يتمكن فيها من العيش دون تعاونه مع الآخرين • وان تعاونه هذا قد ادى الى احتراف الحرف والى تعاون اصحاب الحرف المعينة مع بعضهم بحيث ادى الى قيام الفنون والصناعات(١) وانه لامر طبيعى ايضا ان يعمل اصحاب الحرفة الواحدة في الدفاع عن حرفتهم ضد تعديات الآخرين ، وان يضعوا القواعد التي تربطهم نتيجة لحاجتهم لها • وهذا مما ادى بعينه الى قيام القواعد والى قيام الحكومات التى من

---

(١) انظر احصاء العلوم ، قسم (٣) ، ص ٦ • كذلك شيرواني ، صص ٥٧ـ١٥٨ •

شأنها ان تعمل على تطبيق القوانين[1] . وبهذه الصورة من التطور الناجم من طبيعة الاشياء والحاجات ، تظهر الدول . ومثل هذا التصوير يجعل من الغزالى أن يكون من اوائل المفكرين الذين بنوا نظرية قيام الدول على أساس التطور .

ولا يكتفي الغزالى في ابحاثه في تحديد فلسفته السياسية بشأن قيام الدولة ، وانما يتحدث عن مقومات المجتمعات السياسية (الدول) ونموها وازدهارها . فهو يرى ان السعادة هي الغاية التى يسعى من اجلها الافراد والجماعات . وان طريق الوصول الى السعادة الحقيقية هو ذلك الطريق الذى يربط بين سعادة الدنيا والاخرة .

ولقد رأى ان السياسة هى الاساس الذى يوصل الانسان الى السعادة الحقيقية المنشودة . وعن طريق السياسة وكما يقول في كتابه « فاتحة العلوم » يتم اقامة نظام الدنيا ، كما يتم عنها كذلك اقامة نظام الآخرة . ولكن السياسة لا تستطيع ان تلعب هذا الدور المشرف والرفيع ، الا اذا وجهت المواطنين او الخلق ، نحو الاستصلاح وطريق الاستقامة . ومن هنا نجد ان الغزالى يعطى السياسة وظيفة حساسة وخطيرة . وتتمثل هذه الوظيفة الحساسة كونها وظيفه تعليمية اخلاقية . فهى تعليمية لانها تقوم على قواعد واصول تؤلف بمجموعها علم السياسة ويشترط فيها كل من يعنى في السياسة بما في ذلك عالم السياسة ورجل السياسة . وهى خلقية لانها عملية التربية فيها تربى على الاستقامة والصلاح في الدنيا والآخرة . وعلى هذا الاساس تصبح السياسة ذات صلة قوية بالدين[2]، كونه المنبع الذى تصدر عنه فضائل السلوك والاخلاق : التى من شأنها ان تؤدى

---

(١) انظر H. Sherwani: Studies in Muslim's Political Thought & Administration, p. 159.

(٢) يؤكد الغزالي على هذه الصلة القوية بين الدين وبين السلطة السياسية بقوله : « الدين والسلطان تؤمان ، ولهذا قيل الدين أس ، والسلطان حارس ، وما لا أس له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع » ، انظر الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٠٥ .

بصاحبها الى سعادة الدنيا والآخرة • ولهذا نجده يقول في كتابه « فاتحة العلوم » ما مؤداه ان وظيفة التربية السياسية هى وظيفة تالية لعمل النبوة[1] • وعلى هذا الاساس فانه يعطى لفقه السياسة وظيفة المعلم والمستشار الذى لا ينفك عن تقديم المعرفة والمشورة التي من شأنها ان تبنى المجتمع والدولة بناء قويا • وبهذه النظرة يكون الفيلسوف الغزالى قد ربط ما بين الوجه النظرى والوجه الواقعى للسياسة •

وحين يتحدث الغزالى عن الاطار العام الذى يتحدد به المجتمع السياسى والمقومات التى يقوم عليها ، فانه يذهب الى الضوابط التى تحمى هذا المجتمع السياسى أو الدولة من الاضمحلال والوهن • وهنا يدخل الغزالى الى تبيان دور القانون واثره في حماية المجتمع السياسى والدولة بالذات • فهو يرى ان وجود القانون في الدولة ينبع من طبيعة الفرد ومن طبيعة العلاقات التى تنشأ بين الافراد نتيجة سلوكهم • ويفسر طبيعة النفس البشرية تفسيرا نفسيا (سيكولوجيا) ، حيث يرى ان الانسان « ليس الكائن العاقل الذى عرفه فلاسفة اليونان من امثال سقراط وافلاطون وارسطو ، وانما هو الكائن ••• » ، الذى تسود حياته الشهوات[2] • وان هذه الشهوات اذا ما انطلقت للبحث عن حاجاتها ومطالبها فانها تترك أثرا تدميريا في المجتمع[3] • ومن هنا تنشأ الحاجة الى السياسة والى الضوابط التى تكبح هذه الشهوات • وهنا يؤكد الغزالى على حقيقة لا تزال مهمة في العصر الحديث وتلك هى ان مجال الدولة في تحقيقها لاهدافها له صلة وثيقة بنظامها السياسى والقانونى • وتتمثل هذه الصلة الوثيقة في ان القانون الذى يحدد طبيعة النظام السياسى ، ينشأ كموجه وضابط لسلوك الانسان[4] • فهو الشارح للاختصاصات التى يتحداها الانسان بدافع من شهواته • وهذا هو الطريق بعينه

---

(١) فاتحة العلوم ، ص ٥ـ٦ •
(٢) انظر محمد عبد المعز نصر ، في الدولة والمجتمع ، ص ١٩ •
(٣) المصدر السابق ، ص ١٩ •
(٤) شيرواني ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٢ •

الذى تنشأ فيه الحاجة الى السلطان ، الذى يسوس الناس ويحملهم على التمسك بحدود اختصاصاتهم الواردة في القمنون[1] ، والى الفقهاء الذين يعملون بمثابة المستشارين للسلطان كونهم العلماء بقانون السياسة[2] .

والجدير بالذكر ان الغزالى ، وهو المؤمن بقانون شريعته الاسلامية ، يؤكد بوجه خاص على اهمية قانون الشريعة الاسلامى بالنسبة للدولة كونه القانون الامثل في وضع الاختصاصات وحدودها في مكانها على اساس من العدالة والانصاف مما يجعله « كفيل بحل مشاكل المجتمع والدولة »[3] .

وينتقل الغزالى من اطار فلسفته السياسية العام الى الاطار الخاص ، فيتحدث عن طبيعة السلطة في المجتمع السياسى ، والمجتمع العربى الاسلامى بالذات . وفي ذلك يرى الغزالى ان حياة الافراد كانت تسودها الفوضى ولم تكن تخضع لنظام قبل قيام الدولة . وان بقيام الدولة بدأ تنظيم حياة الافراد والجماعات وظهر على أثر ذلك النظم الثقافية ، والاقتصادية والسياسية المختلفة . ومن هنا نجد ان الغزالى يجعل للدولة اهمية بالغة في تنظيم حياة الفرد والمجتمع . على ان الشىء الذى يجدر توضيحه في فلسفة الغزالى السياسية ، هو ان التنظيم الذى قضت به الدولة على الفوضى في حياة الافراد والجماعات ، كان قد تم لها بفعل سلطاتها

---

(١) شيرواني ، مصدر سبق ذكره ، ص‌ص ١٦٢ـ١٦٣ .

(٢) فاتحة العلوم ، ص ٤٤ ، يقول الغزالى في نفس الصفحة « ان الله تعالى خلق الدنيا زادا للمعاد ليتناولوا منها ما يصلح للتزود . فلو تناولوا منها قدر الزاد بالعدل لانقطعت الخصومات ، وتعطل الفقهاء ، ولكنهم تناولوها ، وضاقت اعيان الاموال والانفس عن الوفاء بجميع الشهوات ، فتولد منهـا الخصومات فمست الحاجة الى تمهيد قانون في بيان حدود الاختصاصات بالمنكوحات والمطعومات وسائر المطلوبات الدنيوية ، وهو العلم الذى يتولى الفقيه بيانه في ربع المعاملات والنكاح والخراج . ومست الحاجة الى سلطان يسوسهم ويحملهم على الحدود الفاصلة للاختصاصات . فالفقيه هو العالم بقانون السياسة ، وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا بحكم الشهوات » .

(٣) محمد عبدالمعز نصر ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٠ .

القاهر المطاع[1] • « فالقهر الذى يكفل الطاعة هو خاصية الدولة عند الغزالى ، وهو في ذلك يؤكد مثل المحدثين ضرورة السيادة كركن جوهـرى من اركان الدولة[2] • » ومما يلاحظ ان هذا التفسير لحالة الفوضى وللسلطان القاهـــر او السيادة يأتلف كل الائتلاف مع ما جاء به توماس هوبز الفيلسوف الانكليزي الذى جاء بعد الغزالي بستة قرون • ومما يلاحظ ايضا ان الغزالى كان فيلسوفا واقعيا اعتمد في حججه على تبريرات فعلية ، بعكس الفيلسوف الانكليزي هوبز الذى اعتمد في حججه على تبريرات افتراضية[3] • وتتمثل واقعيته في انه كان يحاول في فلسفته هذه ايجاد مخرج للقضاء على الفتن التى كانت تسود عصره ، بحيث وجد ان السبيل الامثل لحفظ الامن والنظام ، هو في توحيد السلطة ووضعها بيد سلطان قاهر ، تكون السيادة بيـده مركزة وموحـــدة حتى يتحقق الامن والنظام : « تحول دون تضارب الآراء وتعدد الاهواء وشيوع الفوضى • »[4]

وحينما يبحث الغزالى المفكر في طبيعة السلطة وصاحب السلطة بالتحديد ، فانه يفسرهذه السلطة بانها سلطة تؤهل صاحبها في ان تكون كلمتههى العليا ،وان صفة القهر نابعة من الردع لمن يسيء الى نظام الدولة وأمنها ، ويذهب الى ابعد من ذلك فيؤكد ان طبيعة السلطة تنطلق من المسؤولية التي تتمثل في رعاية الشعب وخدمته بتأمين كل ما يعمل على « توفير الظروف التي تضمن ســعادة الدنيـا والآخرة »[5] • ويذكر ان ابعاد المسؤولية هذه تتحدد بحدود العدل والانصاف

---

(١) محمد عبدالمعز نصر ، ص ٢٢ •

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢ •

(٣) المصدر نفسه •

(٤) محمد عبدالمعز نصر ، ص ٢٢ • ويقول الغزالى في هذا الصدد « ان الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الاهواء وتباين الآراء (لو تركوا وشأنهم) ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم ، لهلكوا من عند اخرهم • وهذا داء لا علاج له الا قاهر مطاع يجمع شتات الاراء » • انظر كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » ، ص ص ١٠٥ـ١٠٦ •

(٥) محمد عبدالمعز نصر ، ص ٢٣ •

في معاملة الرعية ومن هنا تصبح مهمة السلطان الاولى المراقبة والمشاورة في تحقيق كل ما يعمل على تحقيق العدل وفي ابعاد كل ما يعمل على وقوع الظلم •

ويتبين مما تقدم ، ان وجود السلطان امر ضرورى طالما ان هذا الوجود له مهمة توفير الامن وحفظ النظام • وبناء على هذه الضرورة ، فان الغزالى يضع شروطا عامة لرئيس الدولة او الامام والتي تضم من بين ما تضم وكما وصفها في كتابه المستظهري[1] : الكفاية والعلم والورع • ومما يجدر ذكره في هذا الصدد ، ان تفسيره للشروط قد جاء متكيفا والظروف التي كانت تمر بها الدولة العباسية عامة وما كان يحيط بالمستظهر بالله خاصة • من ذلك مثلا انه « لم يشترط ••• صفة الكفاية على رأي الامام وحده بل ادخل في الحسبان رأي الوزير كذلك • فكفاية الامام تتضمن كذلك كفاية الوزير ••• »[2] • وهذا بحد ذاته يجعل منه مفكرا وفيلسوفا واقعيا • ومن هذه الواقعية في التفكير ايضا ، تفسيره لبيعة الخليفة او الامام • فبالنسبة الى البيعة ، فان الغزالى يفسر البيعة في ضوء « مبدأ شوكة أهل الشوكة » • ويقصد الغزالى بشوكة اهل الشوكة ، بان القدرة على الحكم تقوم على شوكة اهل الشوكة وعلى ارادة الشعب • وبتعبير ادق أن شوكة أهل الشوكة تتمثل في الكثرة الكاثرة من ابناء الشعب او الامة ، وهذا ما يوضحه في كتابه (المستظهرى) حيث يقول في « تبيان صلة انعقاد الامة بشوكة اهل الشوكة • انما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الاشياع والاتباع ، وتناصر اهل الاتفاق والاجتماع اقوى مسلك من مسالك الترجيح »[3] •

---

(١) يصنف الغزالى هذه الشروط او الصفات ، بصفات خلقية (هى البلوغ ، العقل ، الحرية ، الذكورية ، نسب قريش ، سلامة حاسة السمع والبصر) وبصفات مكتسبة هى (النجدة ، الكفاية ، العلم ، الورع) • انظر التفاصيل في كتابه (المستظهرى) ، ص ٦٧ وما بعدها •

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٠ •

(٣) المستظهرى ، ص ٦٢ • انظر كذلك تعليقات محمد عبدالمعز نصر على الموضوع نفسه ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣١ •

والذى يستدل من هذه الاقوال والآراء ، هو ان الغزالى يهدف في اقامة حججه على اسس واقعية ملموسة ، وليس على تعليلات وافتراضات خيالية • وهذا ما يجعله بعيدا عن مثالية الفارابى الفيلسوف الاسلامى ومثالية افلاطون الفيلسوف اليونانى •

وثمة ناحية مهمة أخرى يمكن ان تضاف الى الطابع الذى تميزت به فلسفة الغزالى وتلك هى قدرته على الاستنباط • فشوكة اهل الشوكة ، وهو المبدا الذى استنبطه الغزالى للتعبير عن قوة الكثرة الغالبة من ابناء الامة يكون مثلا حيا لقدرته على الاستنباط • وهذا المبدأ في الحقيقة قد سبق كل من تحدث عن طبيعة الحكم الشعبى او الديمقراطى من المفكرين في العصور الحديثة • ومن امثلة ذلك ايضا استنباطه مبدأ « السلطان القاهر » وعلاقته بمسألة استمرار النظام الحاكم ، وهو الامر الذى اشار اليه في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد • » وتتجلى قدرته فى الاستنباط أو بالاحرى الابتكار فى الوصول الى النظام بالقضاء على الفوضى عن طريق سلطان قاهر ، يتمكن بسلطته العليا (القاهرة) من جمع الشتات وتثبيت الامن واقرار النظام • وهذا الرأى فى الواقع قد اوصله الى استنباط نظرية السيادة فى الدولة التى سبق فيها بنظرته رأى المفكر الفرنسى بودان في السيادة التى جاء بها في القرن السادس عشر •

وقبل الانتهاء من تقييم آراء الغزالى في فلسفته السياسية ، لابد من الاشارة الى عمق تفكيره ، سيما في كتاباته عن الشريعة الاسلامية التى اصبح يلقب على اثرها « بحجة الاسلام » • واذا كان كل ما تقدم يعبر عن عبقرية وقدرة خارقة ، فانه يعبر كذلك عن صدقه وايمانه بعقيدته وشريعته الاسلامية التى اتخذ منها منطلقا ومصدرا رئيسا لآرائه في فلسفة السياسة •

واذا كان هناك ثمة نقد يوجد الى الغزالى ، فهو نزوله بواقعيته احيانا الى الحد الذى يضعف من حججه في تثبيت افكاره وآرائه • ومن خير الشواهد على ذلك قبوله بالسلطان الجاهل وقبوله بطاعته وعدم الثورة عليه منعا للفتنة

وللاخلال بالنظام متغاضيا بذلك عن مسؤولية السلطة في تحقيق العدل الذي هو اسس الاسس التي يرتكز عليها نظام الحكم العربي الاسلامي •

ابن رشد :

ابن رشد[1] ، علم من اعلام الفكر العربي الاسلامي ولا يقل شهرة عمن اسلفنا ذكره من اعلام الفكر والحضارة العربية الاسلامية •

ان الذى يقف على آثار الفيلسوف والمفكر ابن رشد يجد انها قد تضمنت حقولا عديدة من اهمها الفقه والرياضيات والطب والسياسة •

فلسفته السياسية :

وبالنسبة لفلسفة ابن رشد السياسية ، فان اول ما يجب قوله ، وقبل الوقوف على تفاصيلها ، هو انه فيلسوف عربي اسلامى قبل كل شيء • ذلك ان ابن رشد عندما كتب فلسفته السياسية فانه كتبها بوحي من قيمه العربية ومبادئه الاسلامية • فهو وان وقف على فلسفة كل من افلاطون وارسطو ، فانه وقف عليها وقوف الفكر الفاحص وبطريقته الخاصة[2] واسلوبه الذى يناقش فيه

---

(١) هو ابو الوليد بن احمد بن رشد • وقد ولد عام ١١٢٦ م ـ ٥٢٠ هـ في قرطبة مدينة العلم والمعرفة في المغرب العربى (الاندلس) • ولقد كان لنشأته في اسرة علم ومعرفة ، ان شحذ فيه الهمة الى الانصراف والانكباب بشغف على دراسة الفقه والرياضيات والطب والحكمة ، وعلى الوقوف على آراء من سبقه من اعلام الفكر والفلسفة من عرب ومسلمين ويونانيين وغيرهم • فكان ذلك ذلك ان عمل على شهرته ومهد له الاتصال بمن اشتهر في زمانه من رجال الفكر والدولة (من امثال ابن طفيل وابي يعقوب وابي يوسف) سيما امير المؤمنين ابي يوسف الملقب بالمنصور الامر الذى رفعه الى ارتقاء اعلى المناصب • ومن اشهر مؤلفاته « تهافت التهافت » و « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الدولة في عقائد الملة » و « وبداية المجتهد » و « نهاية المنعقد » وغيرها التي تربو جميعا على الخمسين والتي جاءت من خلالها اراءه في فلسفة السياسة • ولقد توفى ابن رشد عام ١١٩٨ م ـ ٥٩٥ هـ •

(٢) تتميز طريقة ابن الرشد عن غيره من الشراح في انه يتبع طريقة التلخيص (Paraphrase) التى هي على نحو يختلف عن الطريقة التي كان

كل رأي يقف عليه بحيث يحذف ويضيف حتى يصل هدفه : مما يجعله ان يكون مفكرا اصيلا •

وعند استعراضنا لفلسفة ابن رشد السياسية نجد انها تنطلق من تعريفه للانسان ولسعادة الانسان • فهو يرى ان الانسان حيوان اجتماعي وانه لا يستطيع ان يجد طريق سعادته الا بتعاونه مع الاخرين[1] • والسر في ذلك كما يرى ، ان الانسان يندفع بصورة طبيعية الى العيش مع الاخرين كونه حيوان اجتماعي ، وان العيش مع الغير يؤدي الى التعاون فيما بين الجميع ، اذ انه السبيل العملي الى سعادة الانسان •

وهو يرى انه لابد للفرد لكي يكون تعاونه مثمرا في العمل على تطوير نفسه • وتطوير الانسان لنفسه يتم عن طريق كمال عقله قبل أي شيء آخر[2]• ثم ان هذا التطوير والوصول الى الكمال لا يتم بمعزل عن المجتمع[3] •

يستخدمها الفلاسفة السابقون من امثال الفارابي وابن سينا • وتقوم طريقة ابن رشد في الشرح والتلخيص على ثلاثة اركان : الشرح الاكبر ، الشرح الاوسط ، والجوامع ، او التلخيص • ففي الشرح الاكبر ، يفسر ابن رشد النص جزءا فجزء ، وفي الشرح الاوسط لا يذكر عن النص الا كلماته الاولى ، ثم يأخذ في التفسير بغير تمييز بين ما له وبين ما لغيره • اما في التلخيص او الجوامع فابن رشد يتكلم باسمه ، وفق منهج من عنده ، بحيث يبني فكرته ، متقيدا باصل النص ، وبحيث يضيف او يحذف ما يراه متلائما مع تلك الفكرة • اقتبس من قبل حنا الفاخورى تاريخ الفلسفة العربية عن كتاب احمد فؤاد الاهواني : مقدمة تلخيص كتاب النفس لابي الوليد بن رشد ، ص ٣٩١ •

(١) تاريخ الفلسفة العربية ، حنا الفاخورى ، ص ٤٦٣ •

(٢) يرى ابن رشد ان السبيل الى كمال عقل الانسان امر له صلة وثيقة بالشرائع الدينية وبالحكمة • ذلك « ان الشرائع الدينية من شأنها ان تعلم الفضائل العملية ، وان الحكمة من شأنها ان تعلم الفضائل النظرية • انظر المصدر السابق ، ص ٤٦٣ •

(٣) في الوقت الذى يتفق ابن رشد في هذا المضمار مع ارسطو ، فانه

ثم يناقش الفيلسوف ابن رشد موضوع اجتماعية الانسان ، وموضوع التعاون بالذات ، فيتوصل الى حقيقة ذات صلة وثيقة بالسياسة وبالدولة ، وتلك هي ان التعاون يؤدي الى التجمع الانساني ، وان اى تجمع انساني لابد وان يأخذ صورة من صور انظمة الحكم • وقد رأى ابن رشد ان افضل انواع انظمة الحكم هو نظام الحكم الجمهورى(١) • ولقد وجد ان الحكم العربي في صدر الاسلام ينطبق تمام الانطباق على النظام الجمهورى • ذلك ان اساس قاعدة نظام الحكم العربي الاسلامي ، يستند الى اساس الاختيار وهو الحكم الجمهوري بعينه • ولكن هذا الاساس كان له ، لو سارت الامور سيرا طبيعيا ، ان يستمر ، لولا ما قام به معاوية بن ابي سفيان من محاولات فردية ادت بالحكم الى ان يصير حكما وراثيا •

وتتمثل صورة الدولة المثالية عند ابن رشد بانها تلك الدولة التي تأخذ بيد مواطنيها الى طريق امنهم وسعادتهم • ومثل هذا الطريق لا يمكن ان يتحدد الا بقيامها على قانون يأتي به قائد او رسول موحى ، وهذا القانون الموحى يتمثل بالشريعة الاسلامية ، الذي يشكل دستور الدولة الاعلى ، الموجه لحياتها : حياة قيادتها المتمثلة بشخص الخليفة او الامام من بعد الرسول ، وحياة مواطنيها على السواء • وبهذا تكون صورة الدولة المثالية عند ابن رشد غير الدولة المثالية عند اليونان • ذلك ان أهم فارق بينها وبين دولة اليونان المثالية ، هي ان قاعدتهاتستقر على قانون موحى به ، وهذا مالا يوجد في الدولة اليونانية (٢) •ويرى ابن رشد ان اهداف الدولة لا تتحقق الا اذا اقترنت

يختلف كل الاختلاف مع ابن باجه الذى رأى انه اذا تعارض التعاون مع موضوع الكمال فانه لا مفر للفرد من الانعزال عن الاخرين بغية تحقيق ذلك الكمال• وحجة ابن رشد في مخالفته لابن باجه تقوم على القاعدة التي تقول ان الفرد لا يستطيع ان يعيش من دون مجتمع سياسي (او دولة) • انظر روزنثال ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٥ •

(١) حنا الفاخورى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٦٣ •
(٢) روزنثال ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨٥ •

قوانينها بالتطبيق • وهنا يؤكد على روح دستور الدولة الاعلى المتمثل بالشريعة الاسلامية التي تقوم على قاعدة ممارسة السلطة فيها على مبدأ العدالة في الحكم • ومن الجدير بالذكر ، ان ابن رشد يحاول ان يعطي مفهوما دقيقا «لمبدأ العدالة» في الحكم ، وهذا المفهوم يقوم على الربط ما بين العدل والمعرفة • ذلك انه يرى ان العدل ثمرة من ثمار المعرفة وان الظلم هو ثمرة من ثمار الجهل[1] • ومن هنا تظهر اهمية القيادة صاحبة المعرفة والخبرة في توجيه ابناء الامة نحو طلب المعرفة والاستزادة منها، وفي انعكاس سعة اطلاع القائد وعمق بصيرته على حكمه وممارسة سلطته بالعدل • وأهم من كل ما تقدم ، هو ان شدة التمسك بالاسلام وقيمه يعكس بصورة مباشرة على روح العدل وانتشار المعرفة•

ان اي تثمين لهذا المفكر ، لابد وان يشهد له بسعة الاطلاع واستيعابه لقيم حضارته العربية الاسلامية واعتزازه بها • ثم ان دقة دراساته وشروحه لما جاء به كبار فلاسفة ، قد جعلت منه مصدرا دقيقا ورفيعا يرجع اليه في دراسة الفكر الغربي • ولقد كان للكثير من آرائه التأثير في الآراء التي طرحها من جاء من بعده من المفكرين الغربيين • وبالاضافة فان استقلال ابن رشد في تفكيره قد جعل منه صاحب مذهب « الفكر الحر »[2] الذي شهد له به الغربيون انفسهم • ومصداقا على ذلك ما قاله ليون كوتيه بحقه وبالحرف الواحد «هو ان ابن رشد ، عقلي ما في الكلمة من معنى ، ولكن مع ذلك تخيّري واسع الافاق ، ودين على طريقته الخاصة »[3] •

---

(١) للوقوف على تفصيلات الموضوع ، راجع كتاب تهافت التهافت لابن رشد •

(٢) للوقوف على التفاصيل راجع محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام •

(٣) Leon Gauthier: Ibn Rochd, Paris, 1948, p. 280.

ابن خلدون :

يؤلف ولي الدين عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن ابن خلدون[1] ، المفكر العربي الاسلامي ، مدرسة فكرية خاصة به • ولقد كون ابن خلدون آراءه عن المجتمعات وتطوراتها والظواهر التي تؤثر فيها عن طريق اطلاعه وتجربته الواسعة في الحياة والتي اكتسبها من تنقله في اقطار عربية وغير عربية كثيرة ، ومن توليه مسؤوليات كبيرة في العديد منها •

ولقد جاءت آراءه كثورة في عصره • ومع ان بعض آرائه لا تختلف عن آراء من سبقه من مفكرين ، الا ان تركيبه لتلك الآراء من جديد ومفاعلته لها بآرائه وبطريقته الخاصة الجديدة ، التي عرفت بطريقة ابن خلدون ، هي التي ، اضافة الى كل ذلك ، احدثت هذه الثورة •

منشأ الاجتماع السياسي :

تقوم نظرية ابن خلدون في منشأ الاجتماع السياسى (الدولة) على مبادىء متعددة ومترابطة مع بعضها • المبدأ الاول وهو الذي يقوم على الحقيقة التي

(1) ولد ابن خلدون في تونس عام ٧٣٢هـ – ١٣٣٢م وتوفى في القاهرة عام ٨٠٨ هـ – ١٤٠٦م • ولم ينحصر مسرح حياة ابن خلدون بمسقط رأسه تونس ، بل شمل معظم اقطار الوطن العربي المترامي الاطراف • فلقد غادر تونس وهو في سن العشرين متنقلا بين مختلف مدن المغرب الادنى والاوسط والاقصى والاندلس تارة ، ومصر والحجاز ولشام والقدس تارة اخرى • ولقد كانت حياته حافلة بالنشاط المتعدد الجوانب وبالحيوية • فلقد شمل هذا النشاط ميادين الادارة والسياسة والقضاء والدرس والبحث والتدريس والتأليف • وكانت حيويته قد تميزت بالعنف والصمت ، افلم تعرف الهدوء ولم تنج من التقلبات والاخطار التي شهدها عصره • ولذلك صارت حياته سلسلة من حوادث النجاح والفشل : فبينما هو وصل اعلى مناصب الحكم في عهود ودول عديدة ، انه في الوقت نفسه تعرض الى محن ونكبات متنوعة ، مرات عديدة • ومما عمل على شهرته العالمية المقدمة المعروفة بمقدمة ابن خلدون ، وهى مقدمة كتابه في التاريخ الذى اسماه « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر » •• وبذلك اصبح الاب الحقيقي لعلم الاجتماع السياسي وهو ما اسماه بعلم العمران •

تقول ان اجتماع الانسان بالانسان امر ضروري ولابد منه • وهذه الضرورة تظهر لسد حاجتين : الحاجة الاولى وهي الغذاء الذي لا يستطيع ان يوفر الضروري منه الا بتعاون الآخرين • ومن الحاجة الثانية وهي الدفاع الذي لا يستطيع ان يوفره على المستوى المطلوب الا بتعاون الآخرين ايضا •

اما المبدأ الثاني في نظرية ابن خلدون فأنه يرتبط بالمبدأ الاول ، ويتمثل في ان ما يبدأ اجتماع الانسان مع الغير الا ويبدأ تنازعه • وهذا التنازع مبعثه روح الطمع والظلم والعدوان المتأصل في الانسان والتى يطلق عليها ابن خلدون بالطباع الحيوانية • ومن هنا ينتقل هذا المفكر الكبير الى مبدئه الثالث وهو انه اذا ما تركت حالة التنازع هذه وشأنها فان الامر يؤدي الى ازدياد المنازعات ، والى سفك الدماء والهرج والمرج : وهذا ما يجعل الحياة ان تكون مليئة بالاضطراب والفوضى • وهنا يدخل ابن خلدون الى مبدئه الرابع ، وهو استحالة دوام النوع البشرى (المتسمة حياته بالاضطراب والفوضى) من دون منظم أو وازع[1] • ويتمثل هذا الوازع بالحاكم الذى يفرض ملكه أو سلطته بالغلبة وبالقوة[2] •

---

(١) يقول ابن خلدون في هذا الصدد : « ان البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم • واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتناء الحاجات ، ومنح كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطباع الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعضهم ، وممانعة الاخر عنها بمقتضى الغضب والانفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك ، فيقع التنازع المفضى الى المقاتلة ، وهي تؤدى الى الهرج والمرج وسفك الدماء ، واذهاب النفوس المفضي ذلك الى انقطاع النوع •• ولذلك استحال بقاؤهم دون وازع يزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من اجل ذلك الى الوازع وهو الحاكم عليهم ، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ••• » المقدمة (طبعة بولاق) ، ص ١٨٧ •

(٢) للحصول على تفاصيل اخرى ، راجع ساطع الحصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص ٢٧٩ وما بعدها ؛ كذلك حنا الفاخورى وخليل الجر : تأريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ٤٦٩ وما بعدها •

الدولة منظمة اجتماعية :

ان نظرية ابن خلدون فى منشأ المجتمع والدولة ، كان قد اطلق عليها ، وكما اسلفنا ، بنظرية العمران • وفي الحقيقة فان نظرية العمران يمكن تسميتها بنظرية العمران السياسى او نظرية الاجتماع السياسى • كما يمكن تسمية المجال العلمى الذى يبحث بمجال علم الاجتماع السياسى • فحديث ابن خلدون السياسى يعزو قيام الدولة على أسس تتصل بطبيعة التكوين الاجتماعي للمجموعة البشرية المعينة • ذلك ان اى تكوين اجتماعى مهما كان نوعه لا يمكن له ان يقوم من دون سلطة • وان هذه السلطة تقوم على القوة والغلبة التى يمارسها حاكم تخضع لقوته وسلطته جميع افراد الجماعة •

وعند محاولتنا الوقوف على هذا التفسير الاجتماعى الحضارى الخلدونى يكشف لنا على ان الدولة كمنظمة اجتماعية لها خصائص متميزة لا تتـــوفر فى غيرها • وابرز تلك الخصائص هى ان لها من القدرة والسلطة والسيطرة ما لا يملكها غيرها • وانها عن طريق ذلك تحقق السيادة المتمثلة في وجهيها الداخلي والخارجى ، بفرض ارادتها على كل من يعيش في كنفها من الافراد والهيئات[١]• ولا مفر هنا من القول من ان ابن خلدون قد خرج على الفكر التقليدى الــذى جاء به من سبقه من الفلاسفة السياسيين العرب والمسلمين والذى يربط الدولة بالنبوة وينسب السلطة ويقيمها عليها[٢] • كما انه لا مفر من القول ايضا ان ابن خلدون قد سبق كل مفكرى السياسة فى العصر الحديث ممن بحثوا في سيادة الدولة من امثال بودان وهوبز وهيگل وغيرهم[١] •

عناصر قوة الدولة :

ولا يكتفى ابن خلدون فى الحديث عن نشأة الدولة على اساس القوة وانما

---

(١)محمد عبدالمعز نصر ، في المجتمع ونظم الحكم ، دار نشـــر الثقافة ، الاسكندرية ، ١٩٦٦ ، ص ١١٥ •

(٢) المصدر السابق ، ص ١١٧ •

(٣) المصدر السابق ، ص ١١٥ •

يبحث في عناصر مقوماتها • فهو يرى ان الدولة تتأثر بالظروف الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والدينية ، المحيطة بالمجتمعات التى تضمها • واكثر من ذلك الطور العام الذى يمر به كل مجتمع • فهناك ما يسميه ابن خلدون بطور البداوة الذى يقوم على الحياة والقيم البدوية في المجتمع • وهذا الطور يسبق طور تال له وهو ما يطلق عليه بطور الحضارة • وبالنسبة لطور البداوة ، فانه طور قوامه العصبية ، وهي قوة مادية واخلاقية ، تعمل على ربط الافراد ، تبتدىء بالقربى والنسب الخاص ، وتنتهى بالشعور المشترك ، الذى ينجم عنه روح الجماعة المتلاحمة والمتماسكة • وروح الجماعة هذه هى اساس قوة العصبية[١] ، وهي القوة ذاتها التى ترتكز عليها وتستخدمها قوة الزعامة • ويتميز مواطنو واعضاء دولة البداوة بالقوة والشجاعة والبأس وبالروح والمعنوية العالية التى يتميز بها الفرد والجماعة في آن واحد • وسبب ذلك ثقتهم واعتمادهم على انفسهم في الدفاع عن الدولة • فهو يقول فيهم « واهل البدو ••• قائمون بالمدافعة عن انفسهم لا يكلونها الى سواهم ، ولا يثقون فيها بغيرهم ، فهم دائما يحملون السلاح •• واثقين بانفسهم ، قد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية يرجعون اليها متى دعاهم داع : أو استنفرهم صارخ »[٢] •

ومما يجب توضيحه هو ان العصبية كقوة للدولة عند ابن خلدون لا يجوز ان « يقرن بالتعصب ابدا » • ذلك لان ما هدف اليه ابن خلدون هو توضيح الفرق بين التكوين الاجتماعى المتحلل ، وبين التكوين الاجتماعى المتماسك • ان العصبية ان هى الا عنصر قوى لبناء التكوين الاجتماعى المتماسك، فهى تعبر عن الشعور المشترك وعن روح الجماعة ، تلك الروح التى تعمل كقوة

---

(١) يوضح ابن خلدون العصبية في احد فصول مقدمته « ان الغاية التى تجرى اليها العصبية هى الملك فيقول « ان القبيل الواحد وان كانت بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة ، فلابد من عصبية تكون اقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبة واحدة كبرى » • ص ٩٨ •

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٢٢ •

للدولة وكسند قوى لزعامتها • والاكثر من ذلك فان ابن خلدون يذهب فى نفسيره الاجتماعى والسياسى للعصبية • فيقول ان للعصبية قوة معنوية بجانب قوتها المادية • وتتجلى قوتها المعنوية هذه حينما تتحد أو « تتحالف اما مع الدين أو مع دعوة من دعوات الحق وتكتسب بذلك طابعا مذهبيا • وعلى هذا النحو لابد للعصبية الصائرة الى الملك من ان تكون حائزة الى جانب التفوق فى القوة المادية النفوق كذلك على من سواها من العصبيات في الفضائل السياسية[1] • » وهذه ولا شك تضفى على العصبية صفة خلقية ومعنوية ايضا •

اما الطور الثانى الذى تمر به الدولة فى نظر ابن خلدون ، فهو ذلك الطور الذى تتغير فيه حياتها من حياة البداوة الى حياة الحضارة ، وهو ما يطلق عليه بطور الحضارة • ومن اهم أسباب هذا التغيير هو تطور حياة الدولة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والصناعية بحيث تظهر على حياتها مظاهر حياة الترف والنعيم • وهذا ما لم يكن يوجد للدولة فى طور البداوة التى كانت تتسم فيها الحياة بمظاهر الخشونة والقسوة والشحة •

هذا وان تطور الدولة فى طور البداوة الى طور الحضارة يحتاج الى زمان واجيال • ومن خلال هذا التطور وبوحى من العصر الذى عاش فيه وخبرته

---

(١) يقول د • محمد عبدالمعز نصر (ايضا) « بان هدف الملك هو الخير وانه يعتمد على خلال الخير في الانسان دون خلال الشر ••• [ولا شك] ان بن خلدون وهو الفقيه المسلم قد وجد ثروة لا تنضب في تراث الاسلام عن الحكم وتأكيده للخير كغاية منه ودفع اليه » •

انظر كتابه « في المجتمع ونظم الحكم » مصدر سبق ذكره ، ص ٣١ • واذا ما رجعنا الى ابن خلدون نفسه في مقدمته لوجدناه يوضح ذلك من الزاويتين الاجتماعية والدينية • فهو يشرح الجانب الاجتماعي بقوله ان : « الانسان اقرب الى خلال الخير من خلال الشر باصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة لان الشر انما جاء من قبل القوى الحيوانية فيه » ويشرح الجانب الدينى بقوله ان « السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ احكامه فيهم » • المقدمة ، ص ١٠١ •

الطويلة يذهب ابن خلدون الى ايجاد العلاقة ما بين تطور الدولة وما بين معدل عمرها • فنحن نراه يضع من جهة قوة الحركة والنشاط في ميادين حياتها مقياسا لتحولها الى دولة الحضارة ، من جهة ، كما نراه ، من جهة اخرى ، يضع نقصان قوة روح الجماعة (أو العصبية) مقياسا لاضمحلالها • ومن كل هذه النسب ، يخرج ابن خلدون ، بالفكرة التى تقول ان معدل عمر الدولة لا يتجاوز الثلاثة اجيال او مائة وعشرين سنة • ومع ان ما وصل اليه ابن خلدون لا يزيد عن كونه ، مقياس اعتيادى لنوع الدول التى عاصرها ، الا ان ما يستحق التقدير هو تحليله الاجتماعى للاجيال التى تمر بها الدولة من جهة ، ثم تحليله السياسى لاطوارها من جهة اخرى • ومن حيث التحليل الاجتماعى للاجيال التى تمر بها الدولة فانه يسمى الجيل الاول بجيل البداوة والخشونة والتوحش والبسالة ثم تجده يسمي الجيل الثانى بانه « جيل التحول بالملك والترفه من البداوة الى الحضارة ومن الشظف الى الترف والخصب ومن الاشتراك فى المجد الى انفراد الواحد به وكل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة فتنكسر صورة العصبية بعض الشىء تؤمن فيهم المهانة والخضوع »[1]•

ويعتبر مفكرنا الكبير الجيل الثالث ، الجيل الاخير من حياة الدولة : وهو الجيل الذى تهدم فيه الدولة ، وتنسى فيه الكثير من الصفات التى نشأت عليها فى فترة فتوتها ولا سيما العصبية : وهى الرابطة التى تشد الجماعة وتربطهم مع بعضهم كما مر معنا ••• التى لا يبقى لها أثر يذكر • فهو يقول « واما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن • ويفقدون العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تنكبوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة ••• وينسون الحماية والمدافعة ••• فتذهب الدولة بما حملت •••• »[2]

(١) المقدمة ، ص ١٢٠ •
(٢) المصدر السابق نفسه •

وما يهم المعنّي في فلسفة ابن خلدون السياسة حقا ، هو التحليل السياسي الذى يقدمه ابن خلدون للاطوار التى تمر بها الدولة • ويمكن ترجمة هـــذه الاطوار التى يتحدث عنها ابن خلدون بالمراحل السياسية والسلوكية التى تشكل بمجموعها الدورة السياسية التي تمر بها الدولة عامة • فاما المرحلة السياسية الاولى أو (الطور الاول) فأنها تتمثل بمرحلة التأسيس والظفر : اى طور الاستيلاء على الملك والظفر به ، والوضع السياسى في هذا الطور يتم عن طريق اعتمـــاد صاحب السلطة على قومه واعوانه • ويتم هذا الاعتماد بقوة العصبيـــة[1] • اما المرحلة السياسية الثانية (او الطور الثانى) من حياة الدولة فهو طور الاستبداد بالحكم • ويتميز الوضع السياسى فى هذا الطور بمحاولة صاحب الدولة بالاستئثار بالحكم والانفراد • وهو وضع يؤدى الى مضاعفات ومشكلات جديدة من اهمها انقطاع قومه عن مساعدته والخروج عليه[2] • وتمثل المرحلة السياسية الثالثـة بطور تحصيل ثمرات الملك وهو ما يطلق عليه بطور الفراغ والدعة • ويتميز هذا الطور بالسيطرة السياسية التامة ، التى تمكنه من الالتفات الى القيام بالاعمال التى تعمل على تخليد ذكره وبعد صيته كاقامة المصانع العظيمة والمبانى الحافلـــة ونشر الرفاهية ، واقامة كل ما يجلب الراحة والسكون والدعة[3] •

اما المرحلة السياسية الرابعة أو (الطور الرابع) فانها تتمثل فى طـــور السكون أو الهدوء أو على حد تعبير ابن خلدون : طور القنوع والمسالمة (السياسية)• ويصف ابن خلدون وضع صاحب الدولة بقوله « يكون صاحب الدولة فى هذا الطور قانعا بما بنى اولوه ، لانظاره من الملوك واقفا له ، مقلـــدا للماضين من سلفه • فيتبع آثارهم ••• ويقتفى طرفهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى ان في الخروج عن تقليدهم فساد أمره •»[4] ولا يلبث هذا القنوع الذى يظهـــر في

---

(١) المقدمة ، ص ١٨٣ •
(٢) ساطع الحصرى ، دراسات ، ص ٣٦٧ •
(٣) المقدمة ، ص ١٧٦ •
(٤) المصدر السابق نفسه •

حياة الدولة طويلا حتى يتحول الى التراخى ، وهو الذى ينقل الدولة الى طورها الخامس وهو طور انحلالها حيث يظهر فى تضاؤل سيطرتها واسرافها وتبذيرها وهو ما يؤدى بالنتيجة الى زوال الدولة[1] .

اركان فلسفته :

وحينما ننتقل من الاطار العام لفلسفة ابن خلدون السياسية ، الى الاطار الخاص : أي الى اركان فلسفته اسياسية ودور كل منها في بناء المجتمع السياسى أو الدولة ، ونحاول ان ننظر اليها نظرة تحليلية ، فاننا نجد ان ابن خلدون في نظريته السياسية الخاصة بالاجتماع السياسى والتى يطلق عليها نظرية العمران ، يركز على حاجة المجتمعات الى سلطة تقوم على القهر . وهذا ما يؤدى بالباحث الى القول ان الخاصية المميزة للدولة بنظر ابن خلدون هى خاصية الاكراه . وتظهر تفاصيل اركان فلسفة ابن خلدون من دراسة ما يلى من الابعاد .

وظيفة الدولة :

ولكن ما هى المعانى البعيدة التى يقصدها من خاصية الاكراه : هل انه يقصد بالاكراه لوجه الاكراه ، أم انه اكراه لوجه المصلحة العامة ؟ الواقع ، ان الاكراه الذى يتحدث عنه ابن خلدون فى معناه البعيد ، هو اكراه لوجه المصلحة العامة[2] . ويتجلى أمر ذلك في تأكيده على ان مهمة الدولة الاولى هى تحقيق الحق وخير الامة العام . كما يتجلى ذلك ، فى تأكيده على ان مهمة الدولة الاخذ بيد الانسان الى طريق الرقى والتقدم الحضارى . وبعبارة اخرى ، ان اكراه الدولة هو اكراه لحمل الناس على الاخذ بمبادىء الحق والخير والرقي . ومثل هذه الاهداف ولا شك تجعل من مهمة الدولة خلقية نفعية . اما انها خلقية ، فذلك لانه لم يخرج فى كل آرائه عن اهداف الدولة الاسلامية التى هي اساسها الفضيلة والاخلاق .

---

(١) المقدمة ، ص ١٧٦ .

(٢) محمد عبدالمعز نصر ، في المجتمع ونظم الحكم ، ص ١٢٢ .

يضاف الى ذلك ، ما جاء في بعض آرائه من وضوح بان « مراعاة الاخلاق في سياسة الدولة تكسبها قوة ، بل هى عنصر اساسى من عناصر قوة الدولة »[1].

اما ان مهمة الدولة مهمة نفعية الى جانب كونها مهمة خلقية ، فلأنها تنبثق من الحث على جلب المصلحة الى الامة وتجنبها الضرر ، التي هي قوام لدستور الدولة الاسلامية ، والذى اكد عليه ابن خلدون . وبذلك يكون الفكر العربى الاسلامى قد سبق مذهب المنفعة الذى جاء به بنثام وغيره من الفلاسفة الراديكاليين الانكليز[2] . ومما يجعل مذهب المنفعة العربى الاسلامي اكثر اهمية هو انــه استهدف الحق الى جانب المصلحة[3] .

طبيعة السلطة :

وحينما يتحدث ابن خلدون عن طبيعة السلطة ، فانه يتحدث عنها في ضوء تفسيره لاصناف الدول ، وفي ضوء علاقة الراعي بالرعية . فنحن نرى ابن خلدون يميز (فى نظرة واقعية بين الدول ، فى ضوء تجربته وعصره) ما بين دولة الخلافة وما بين دولة الملك . فهو يرى ان الدول « صنفان رئيسان ، الخلافة التى لا تخلو من العصبية ، ولكن السيادة للشرع ، والملك الذى لا يخلو من الشرع ولكن السيادة فيه للعصبية . ومنشأ الصنفين معا الحاجة الى الوازع الذى يحول دون تقاتل الناس ، ولكن هذا الوازع يكون فى دولة الشرع ذاتيا اى اقناعيا ، بينما يظل فى دولة العصبية خارجيا أى قهريا »[4] .

وعند محاولة تحليل طبيعة السلطة في كل من دولة الخلافة ودولة الملك اللتين يتحدث عنهما ابن خلدون ، نجد ان اهم ما يجلب الانتباه هو ان مصدر السلطة فى دولة الخلافة ينبع من الاقناع ، فى حين انه ينبع في دولة الملك ،

---

(١) المصدر السابق ، ص (١٢٢) .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) المصدر السابق نفسه .

(٤) د. حسن صعب ، علم السياسة ، دار العلم ، ١٩٦٦ ، ص ٣١٩ .

من الاكراه • كما يجلب الانتباه ايضا ربطه دولة الخلافة بالشرع وربطه دولة الملك بالعصبية •

ولعل سبب ربط ابن خلدون دولة الخلافة بوازع الاقناع ، هو ان العقيدة، سيما اذا كانت انسانية كالعقيدة الاسلامية ، تجعل العلاقة بين الراعي والرعية أو الحاكم والمحكوم ان تكون قائمة على الاقناع ، وان الطاعة تكون ذاتية داخلية نتيجة ذلك الاقناع • اما في دولة الملك ، فان البعد عن التمسك بالشريعة ، يقلل من طاعتهم الذاتية ، وبذلك تنقلب العلاقة الى علاقة قائمة على الاكراه • وذلك لان الوازع الداخلي في هذه الحالة مفقود ، ولم يبق الا ان يكرهوا خارجيا على مثل هذه الطاعة •

اما ابن خلدون ورأيه من هذا التصنيف للدول ، فانه يرى ان دولة الخلافة هي الدولة المفضلة ، واهم حجة يستند اليها في هذا التفضيل هي الوازع وقوة ذلك الوازع[1] • فكلما كان الوازع اقناعيا أو ذاتيا أو داخليا لدى المواطنين ، كلما كان ذلك اقوى[2] • ذلك لان الوازع الاقناعي يتحرى الحق ويعتمد عليه، ثم لا يكون عرضة للفساد ، وهذا ما يجعل الدولة ان تسير في طريق السعادة والخير ورفاهية وحرية مواطنيها •• وبذلك تتحقق دولة التقدم ودولة الرفاهية• وعلى العكس من ذلك ، فكلما كان الوازع قهريا وخارجيا ومفروضا ، كلما كان اقل قوة وعرضة للفساد ، وهذا ما يجعل الدولة ان تسير في طريق القهر وطريق السيف • ومثل هذا الاتجاه يظهر في دولة الملك التي تقوم على اكراه رعيتها ، وهذا ما يمنع المواطنين حريتهم ويمنع الدولة من تحقيق التقدم والازدهار، ويكون ما تحققه من تقدم ورخاء طور قصير تمر به الدولة ثم لا تلبث ان تضمحل وتزول • ان ما يجدر الانتباه اليه هنا هو ان دولة الخلافة التي يفضلها ابن خلدون وهي الدولة المستندة على وازع ذاتي ، انما هي دولة تستمد

---

(١) المصدر السابق نفسه •

(٢) ان الوازع الذاتي ، قد يكون دينيا أو قوميا او ايديولوجيا • انظر المصدر نفسه ، ص ٣١٩ •

مواطنوها وازعهم الذاتى من مستقر على شريعة . وما هذه الشريعة الا الدستور الذى تهتدى الدولة بهديه . ومن هنا نجد ان دولة ابن خلدون المفضلة هى دولة العقيدة ودولة الحرية ودولة الرفاهية . ولا شك ان الكثير من آرائه هذه مستمدة من الخلافة التى ظهرت فى صدر الدولة العربية الاسلامية ، والتى تحولت فيما بعد الى عصبية وسيف ولم يبق منها الا اسمها .

وعند الوقوف على رأى ابن خلدون بشأن القيادة ، فاننا نجده واقعيا كل الواقعية ازاءها . وبعبارة ادق ، فانه لم ينظر الى القيادة كغيره ممن سبقه من المفكرين العرب والمسلمين ، النظرة المثالية التى ترسم مقاييسها وفق ابعاد بعيدة عن التطبيق . ان ابن خلدون بنظرته الواقعية الى القيادة ، يرى ان اساس القيادة والقيادة السياسية بالذات يرتكز على جسر يربط ما بين الراعى والرعية. وان هذا الجسر يكون متينا وقويا ، اذا اصبح سبيلا الى التكافل بين الراعى والرعية . وان اقوم سبيل الى هذا التكافل هو ان تتحدد سياسة الراعي بالرفق وبالحق ، وان يكون ديدنها خدمة مصالح الرعية . وبخلاف ذلك فان هذا الجسر يتحول الى جسر مزعزع ، اذا انعدمت فى القيادة روح الرفق ، وروح خدمة مصالح الامة . ذلك ان السياسة القيادية التى تقوم على القهر والبطش ، لا تعمل على زعزعة القيادة نفسها وحسب ، وانما تعمل على انشقاق ابناء الامة ، وعلى « تحول الرعية الى اعداء من الداخل يشاركون اعداء الخارج فى تعجيل نهايتها »[1] ، وفي ترك نتائج وخيمة على كيان الدولة . وهذا ينطبق على اى صنف من اصناف الدولة حتى وان كانت القيادة قائمة على اقوى ما تكون من عصبية . فهو يقول فى ذلك : « اذا تأذن الله بانقراض الملك من امة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ، ولا تزال في انتقاص الى ان يخرج الملك من ايديهم ، ويتبدل به سواهم ليكون نعيا عليهم فى سلب ما كان الله قد آتاهم من الملك وجعل فى

---

(١) د. محمد عبدالمعز نصر ، في المجتمع ونظم الحكم ، ص ١٤٣ .

ايديهم من الخير • « واذااردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا »[1] •

ومما تقدم يتبين مدى اهتمام ابن خلدون بحرية الرعية • ومنها يتبين ايضا ان ارتباطه بحرية الفكرة : ما يستحق المقارنة بما كتبه احرار الفكر على مر العصور • فهو وان كان كعصره يؤمن بان السلطان هو « المالك للرعية القائم في امورهم عليهم ، الا انه قدم من الحجج التى يدين بها الاستبداد ما لا تقل في قيمتها عما قدمه في العصر الحديث « جون ستيوارت مل » أو «لورد آكتون»[2]• ولعل ما يستحق الاشارة في هذا الصدد هو قوله : « ان الاستبداد مفسد للسلطان ومفسد للرعية في الوقت نفسه »[3] •

هذا وان ما هو جدير بالاشارة ايضا هو ما قدمه من آراء حول القوانين السياسية وعلاقتها بالحاكمين وبالمحكومين ، وبحياة الدولة نفسها • فلقد بين ابن خلدون ان شروط الحكم الصالح لا يتحدد بقيام الحاكم الصالح وحسب ، وانما يجب ان تذهب الى ما هو ابعد واعمق من ذلك • فلابد لكل نظام حكم صالح ان يستند الى ضوابط وقواعد مهمتها توجيه السياسة الى طريق خدمة الصالح العام • ولقد سمى هذه القواعد بالقوانين السياسية • ان اهمية هذه القوانين السياسية تتجلى في اخضاع الحاكمين لها • وبعبارة ادق انه من انصار « مبدأ سيادة القانون في الدولة » الذى ظهر في العصور الحديثة • فهو يقول في معرض وصفه لها « بأنها قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون الى احكامها»[4]• وعلى هذا الاساس يصبح ابن خلدون رائدا سباقا لكل من كتب عن

---

(١) المقدمة ، ص ١٠٢ •

(٢) د• محمد عبدالمعز نصر ، في المجتمع ونظم الحكم ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٣ •

(٣) المصدر السابق نفسه •

(٤) المصدر السابق ، ص ١٤٥ •

الحركات الدستورية وعن سيادة القانون من بعده ، سواء اكان ذلك في الغرب أم في غير الغرب[1] .

وهكذا نجد ان ابن خلدون بما قدمه من آراء وافكار نيرة في التاريخ والاجتماع والسياسة يحتل مركزا فريدا لا في تاريخ الفكر العربي الاسلامي وحسب وانما في تاريخ الفكر العالمي ايضا . ويتجلى هذا المركز المريد في اصالة وواقعية وموضوعية الافكار التي قدمها ضمن منهجه الخاص به والذى عرف بمنهج ابن خلدون .

لقد تمكن ابن خلدون من خلال دراسته للظاهرة التأريخية والاجتماعية والسياسية دراسة تحليلية واقعية دقيقة من الوصول الى استخراج القوانين التي تحكم المجتمعات والدول ، والى استخراج القوانين الطبيعية لقيام الدول وزوالها[2] . فلقد اطلق على « هذه القوانين طبائع العمران » ، واعتبر الدولة صورة للعمران ، واعلن انه من خلال منهجه المبتكر قد توصل الى علم جديد هو علم العمران ، الذي « يمكننا ان نعتبره بعلم العمران السياسي او الاجتماع السياسى »[3] .

ان ابرز ما تميز به علم العمران الخلدونى « هو وصفه لاحوال المجتمع السياسى كما هى عليه ، وانشغاله التام بالمدن والدول القائمة وليس بالمدن الفاضلة أو الدول المثالية» التي انشغل بها الفارابي وافلاطون . واذن فهو من هذه الناحية رائد من رواد علم السياسة الحديث[4] ، ومفكر وفيلسوف عالمي .

ولقد ظلت افكار وفلسفة ابن خلدون الاجتماعية والسياسية والحضارية مجهولة لدى العالم ، حتى مطلع القرن التاسع عشر وذلك حين بدأ مفكرو اوربا

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
(٢) د. حسن صعب ، علم السياسة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٨٨ .
(٣) المصدر السابق نفسه .
(٤) المصدر السابق ، ص ٨٩ .

دراسة افكار ابن خلدون ، واعترافهم فيما بعد باصالتها وباضافاتها حقولا جديدة الى المعرفه الانسانية • ولقد كان في مقدمة من نال ابن خلدون اهتمامه ودراسته المستشرق النمساوى الكبير البارون فون كريمر الذى اعتبره مؤرخا للحضارة، واول « من خصص فصولا ضافية للتحدث عن النظم السياسية وانواع الحكم وتطورها في الدول الاسلامية »[1] • ثم يأتي المستشرق الهولندى دى بوير من بعد فون كريمر ليقول:«لقد حاول ابن خلدون ان يؤسس نظاما فلسفيا جديدا لم يجل بذهن ارسطو ، وان يجعل من التأريخ نظاما فلسفيا ، وهو يقول لنا ان هذا النظام انما هو الحياة الاجتماعية ومادة المجتمع كلها وثقافته الفكرية • ومهمة التاريخ هي ان يبين كيف يعمل الناس وكيف يحصلون اقواتهم ، ولماذا يقاتلون بعضهم بعضا ، وكيف يجتمعون في جماعات كبيرة في ظل بعض الزعماء ، وكيف يهمون اخيرا في ظل حياة الحضر ، رغبة العناية بالفنون والعلوم الرفيعة وكيف تتقدم الحضارة من البداية الخشنة الى الترف الناعم وتزدهر ثم تضمحل وتموت »[2] • ويختتم دي بوير دراسته بقوله : « لقد سار امل ابن خلدون في ان يخلفه من يتم بحثه في سبيل التحقيق ، ولكن في غير الاسلام ، فكما انه كان دون سلف فكذلك بقي دون خلف »[3]• والحق ان افكار ابن خلدون السياسية والاجتماعية والاقتصادية قد نالت اهتمام الكثير من المفكرين الاوربيين الذين جاءوا من بعد فون كريمر ودى بوير • ومما يستلفت

---

(١) محمد عبدالله عنان ، ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص ١٦١ • لكن فون كريمر يرى في خلاصة دراسته ان فلسفة ابن خلدون لم تكن لتخلو من طابع التشاؤم ، الا انه يستدرك ذلك فيقول ان امر ذلك مرجعه الانحلال والتأخر الذى اصاب العالم العربى والاسلامي • انظر نفس المصدر ، ص ١٦٧ •

(٢) انظر محمد عبدالله عنان ، المصدر السابق ، صص ١٦٢-١٦٣ • المقتبس من :

T. J. De Boer: Geschichte der Philosophie in Islam (1901), pp. 177-184.

(٣) المصدر السابق ، ص ١٦٣ •

النظر من بين هؤلاء المفكرين الاوربيين المفكر والكاتب الالماني فون فيسند ونك الذى رأى ان ما جاء به ابن خلدون من نظريات سياسية في نشـــوء الدولة وانحلالها يؤلف ذهنا وافر الابتكار ومثلا اعلى في التفكير العربي واماما لمدرسة مكيافالي الفيلسوف الايطالى الشهير[1] .

ولأن بدأ بعض التشاؤم في آراء ابن خلدون السياسية والاجتماعية ، وهو ما ينتقده عليه بعض المفكرين من عرب ومسلمين ومستشرقين ، فلأن ما جاء به من نظرات ثاقبة كان يعكس عمق تفكيره وكبير تجربته في تفهم الطبيعة البشرية في عصر كانت تسير فيه الدولة والمجتمع الى الاضمحلال .

ان رأيا سياسيا كالذى قاله ابن خلدون من ان وظيفة الدولة تقوم على اكراه الناس على ان يكونوا متعاونين ، كان قد سبق به رأي روسو القائل بان الدولة من وظيفتها ان تكره الناس على ان يكونوا احرارا ، وسبق به رأى هيكل القائل في ان الدولة وحدها هي المدركة للصالح الحقيقى للشعب[2] ، لا يمكن لأي باحث موضوعي الا وان يضع ابن خلدون في منزلة المفكرين العالمين .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٦٧ مقتبسا من :
Von Wesendonk: Ibn Khaldun, Ein arabischer Kulturhistoriker des XIV Jan rhunderts (Dentsche Rundschau, Januar, 1923).

(٢) محمد عبدالمعز نصر ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢١ .

الفصل الثامن

الانحسار الفكرى

تمهيـــد :

لقد كان للفاعلية والخصب الفكري الذى تميز به الفكر العربى الاسلامى عامة والفكر السياسى منه خاصة ان ادى الى الابداع في تفسيره للظواهر السياسية المختلفة في المجتمع السياسى • ولم يكن لهذا الابداع الفكرى ان يتم ، وينتفع من نظرياته ومبادئه وسننه،في الارض العربية والاراضى الاسلامية، بالوجه الاتم، لولا توفر المقومات اتي عملت من بعيد وقريب على ذلك الازدهار والابداع • فكما هو معلوم ، ان الفكر الانسانى ، ينمو ويزدهر في ظل حدود معينة ، وليس من شك ان من بين اهم الاسباب هى ما يمكن تسميته اولا بالفاعلية الفكرية او بالاحرى غزارة الافكار التى يمتلكها فكر معين ، وثانيا توفر المناخ السياســـى والاجتماعي والاقتصادي ، ومن قبلها المناخ العلمى الموضوعي ، الذى من شانه ان يعمل على تنشيط تلك الافكار وبالتالى على تجسيدها والانتفاع منها بصــورة فعلية في المجتمع السياسي المعين في الداخل ، وفي علاقات ذلك المجتمع السياسى مع غيره من المجتمعات في الخارج •

ومن حيث فاعلية الفكر العربى الاسلامى وغزارته ، فانه من المفيد ان نعيد الى الاذهان القول ، ان اهم ما امتاز به الفكر السياسى العربي الاسلامي هــو معالجته النفس البشرية بصورة قويمة تضمن لها تحقيق سعادتها وتوازنها على الصعيدين الفردى والجمعى ، بحيث يتعادل فيها ما يطمح اليه الافراد وما يطمح اليه الجماعات في وقت واحد • وهذه المعالجة الشاملة المتوازنة قــد اضفت في الحقيقة على الفكر العربى الاسلامي خصائص الاعتدال والمرونة في الافق القريب، وخصائص الانسانية على الافق البعيد • ذلك ان التطرف في الفكر ، والاقتصار على معالجة حاجات النفس البشرية لجانب ما على حساب الجوانب الاخرى ، يفقد

الفكر كل توازن واعتدال وبالتالى كل خصب ونماء وهذا بالذات هو ما تجنبه الفكر العربى الاسلامى •

اما من حيث المناخ السياسى والاجتماعى والاقتصادى والنفسى ، فانه ليس من المبالغ فيه القول ، بادىء ذى بدء ، انه لو لم يخلق للفكر العربى الاسلامى رجال اماء عليه وآخرون سهروا على نمائه وابداعه ، لما كان قد ازدهر وابدع هذا الفكر اصلا ، ولما عرف عنه وانتشر في بقاع واسعة من المعمورة • ثم ان هؤلاء القادة من رجال الدولة والفكر قد مهدوا لخلق المناخ السياسى والاجتماعي الملائم لنمو الفكر وازدهاره •

ومن الامثلة عى هذه الجهود الحميدة والمثمرة سعي الرسول الحثيث فى خلق مجتمع متعلم مدرك لرسالته • فقوله « خذ الحكمة لايضرك من اي وعاء خرجت » وقوله « اطلب العلم ولو في الصين » ودعوته للاسرى بتعليم عشرة رجال كفدية وتعويضه لهم عن اسرهم ، ان هى الا امثلة حية لاقامة المجتمع المتفتح • وقد سار الخلفاء الراشدون على نفس الطريق الذى سلكه الرسول من قبلهم • ويتجلى دور الخلفاء الراشدين في بناء المجتمع الواعى في انهم وفروا الجو الملائم للعرب المسلمين لحرية التفكير والثقة بالنفس في تتبعهم ودراستهم • ومما يؤيد ذلك ، ظهور العلماء الممثلين لمدارس فكرية مختلفة ، كعلماء القرآن والحديث وعلماء الكلام والخلاف (الفقه المقارن) وغيرهم • وما هذا وذاك من الجهود الا ادلة على رعاية الدولة الراشدية للعلماء والبحث ولحرية الفكر بالذات •

ويتميز العصر الاموى فى انه عمق عملية تبلور الفكر ووسع آفاقه بفتح باب التطلع على الثقافات الاجنبية فكان بذلك بداية لتنشيط الحركة الفكرية وصورة ممهدة لحركة تفاعل وتفتح فكرى تلت ، في العصور التي اعقبها • والشيء المهم بالنسبة لبداية التفاعل الفكرى مع الثقافات الاخرى ، هو الوقوف من خلال التأليف والترجمة والشرح على موقف الثقافة البزنطية واليونانية والفارسية ومناقشة مدى اقترابها او ابتعادها أو بالاحرى تآلفها أو عدم تآلفها مع موقف الفكر

العربي الاسلامي تجاه الظواهر السياسية المختلفة • وقد ادت عملية التفـاعل الفكري هذه الى ظهور مدارس فكرية جديدة كالمدرسة الخلقية السياسـية والمدرسة الفلسفية السياسية مما مر ذكره معنا في الفصل السابق من هذا الكتاب والتي عبر كل منها عن موقفه من الظواهر السياسية التي وقفت عليها الثقافـات الاخرى •

ولقد كان لعمليات النشاط الفكرى المختلفة التي نمت بداياتها في العصـر الاموي ، ان تكون قاعدة لعمليات ونشاط فكرى اوسع في العصر العباسى ، والذى عرف بالعصر الذهبى • والشيء البارز ، هو ان حلقات الدرس والتتبع والتاليف والترجمة وتشييد المكتبات العلمية التى كانت على نطاق محدود نسبيا في العصـر الاموي ، قد اتسعت وتعددت في هذا العصر ، وحظيت برعاية الدولة الفائقة • والاهم من ذلك ، هو ان قد وجد نسبة اكبر من قادة الدولة ورؤسائهـا ممن كانوا يعنون بالعلم وبالمعرفة ، حيث كانوا ينشئون المكتبات العلمية الواسـعة التي بلغ تعداد كتبها بالملايين بعد ان كانت في حدود الالاف من قبل • كما انهم كانوا يحضرون حلقات المناظرة والمناقشة بانفسهم ، اضافة الى تشجيعهم وتعضيدهم رسميا لكل ما يعمل على تنشيط الحركة العلمية والفكرية • واذا كانت هذه الظاهرة قد صدقت على ابي جعفر المنصور وهارون الرشيد بصورة ملموسة، فانها كانت اوسع مدى مع المأمون • فلقد كانت عناية المأمون بالعلم والعلماء ظاهرة بارزة في عهده • كما عرف بانشائه المكاتب والمدارس العلمية ، وعرف بتخصيصه المكافآت الكبيرة لكل الباحثين في حقول المعرفة المختلفة • كما عرف ايضا بانه كان يجند العلماء للترجمة والتأليف وانه كان يصنفهم حسب حقوقهم ،ويحضر حلقات مناقشاتهم • والاكثر من هذا ان تتبعه ودراساته الخاصة قد ادت به الى ان يجد نفسه وقد انتمى الى هذه المدرسة الفكرية دون تلك •

وصفوة القول ان العواصم العربية الاسلامية التي اشتهرت في التـاريخ العربي الاسلامى كدمشق وبغداد وقرطبة لم تكن عواصم سياسية حسب وانمـا كانت عواصم علمية وفكرية ايضا • لقد كانت عواصم علمية لانها وامثالها من المدن المتعددة الاخرى ، قد توفر فيها المناخ الصالح لازدهار العلم والفكر • فليس من

باب التفاخر او المبالغة القول ان طلاب العلم والمعرفة كانوا يتوافدون على هـذه المدن ـ سيما بغداد وقرطبة ـ ابان عهد ازدهارهما (القرن العاشر بالنسبة للاولى والقرن الحادى عشر بالنسبة للثانية) للبحث والدراسة ونيل الشهادات العلمية. وليس من باب المبالغة ايضا القول ان هذه العواصم كانت مراكز اشعاع عملت على ايقاظ اوربا التى كانت تغط في سبات عميق . ولقد اكدت المصادر الموثوقة ان جامعات اوربا التي نشأت من امثال جامعة مونبيليه في فرنسا وغيرها ظلت تستخدم المصادر العربية التي ترجمت الى اللاتينية حتى اواخر القرن الخامس عشر الميلاد.

وخلاصة القول ان الفكر السياسى العربى الاسلامى قد نما وازدهر وسادت نظرتاته ومبادؤه طيلة عدة قرون . والذى يبدو ان ازدهار الفكر كان يسير جنبا الى جنب مع ازدهار الاحوال السياسية والاجتماعية . ولكن هذا الابداع والازدهار اخذ يضمحل تدريجيا باضمحلال الدولة . فلقد نمثل هذا الاضمحلال بما مرت به الدولة العباسية في اواخر عهدها من تدهور وضعف في احوالها السياسـيـة والاجتماعية والاقتصادية. ولقد ادى استمرار ضعف الدولة الى سقوطها وفنائها. وكان لابد لهذه التحولات في حياة المجتمع العربى الاسلامى السياسية والاجتماعية والاقتصادية من ان تعكس بوضوح على الحياة الفكرية التى اصابها هى الاخرى الضعف والخمول . حتى اذا ما سقطت الدولة فى عـام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م ، اذا بالخمول الفكرى[١] يتحول الى ركود وانحسار .

والسؤال الذى يثير نفسه هنا ، والذى يتطلب الاجابة هو : ما المقصـود بظاهرة الانحسار هذه التى اصابت الفكر العربى الاسلامى في خلال القرون التي اعقبت سقوط الدولة العباسية ، ابتداء من منتصف القرن الثالث عشر الميلادى وحتى القرن التاسع عشر حينما دبت فيه روح اليقظة والحيوية ثانية ؟ وللاجابة على ما المقصود بظاهرة الانحسار الفكرى ، فان من الممكن القول بكلمات بسيطة بأنه توقف الفكر عن عمليات ابداعه وحركته وتأثيره. وهذا التوقف عن الحركة

---

(١) من الضرورى نعلم ان فترة الخمول الفكرى بالنسبة للمغرب العربي لم تبدأ الا بعد مرور ما لا يقل عن قرن على بدئها في المشرق العربي .

هو الذى ادى بالفكر العربى الاسلامي وحضارته التي احتضنته الى الركود ٠ وبذلك فقد تأثيره وفقد دوره الانسانى الذى لعبه لقرون طويلة ٠ وهنا يظهر لنا بوضوح العلاقة بين الركود والانحسار ٠ ذلك ان حالة التوقف الفكرى التى هى حالة الركود هى سبب رئيس للانحسار ٠ فحالة الركود تكون فى اى فكر حين يفقد خصائصه الحية ، وحين تنطفىء شعلته ، وحين يفقد صحته فيصبح على اثرها مريضا لايشع كما كان في حيويته وصحته ، وعندها يظهر على غير حقيقته فيفسر تفسيرات خاطئة لا تتصل بجوهره واصالته ٠ ونتيجة لكل ذلك ، يتوقع الفكر على نفسه ويصاب بما يمكن ان يسمى بالانحسار ٠

ونرب سائل يسأل ما هى الاسباب الموضوعية التى ادت الى ركود الفكر السياسى العربى والاسلامى وبالتالى انحساره ؟ وهنا يمكن القول وقبل الدخول في الاسباب وتفاصيلها ، بان التحولات التي مر بها المجتمع العربي الاسلامي من سياسية واجتماعية واقتصادية هي التي عملت على انحساره ٠ وبعبارة ادق ان الظروف ، وكما المحنا في البداية التي كانت ملائمة لحركة الفكر وابداعه لم تعد بعد قائمة ٠

وحينما نبحث في تفاصيل هذه الاسباب ، فاننا نجد ان هذه الاسباب متكاملة مع بعضها ٠ ثم ان هذه الاسباب من جهة اخرى هى اسباب داخلية وخارجية عملت معا على سلب الفكر العربى الاسلامى حيويته منه فاقعدته عن فاعليته وتأثيره ، واوصلته الى حالة من الركود ٠

وتأتى في مقدمة اسباب انحسار الفكر العربى الاسلامى مركز العرب القيادى في المجتمع والدولة العربية الاسلامية ٠ فكما هو معلوم ان للعرب دور فريد في بناء المجتمع والدولة وازدهار الفكر العربي الاسلامي [١] ولقد تمثل

(١) ان خير من وصف العلاقة بين العرب والحضارة العربية والاسلام بالذات هو الرسول (ص) حين قال اذا ذل العرب ذل الاسلام ٠ هذا القول وامثاله التى نطق بها الرسول (ص) قد وصفها الدستور الاسلامى الاعلى المتمثل بالقرآن الكريم ووصف صاحبها بالذات ، بالقول : (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) ٠

هذا الدور الفريد في انهم كانوا روادا اوائل لاقامة وارساء دعائم التقدم في الدولة العربية الاسلامية . فكان ان ظهر منهم رجال الدولة والفاتحين والموجهين والمفكرين الذين مهدوا الاجواء الصالحة لكل ذوى العقول والكفاية ليلعبوا دورهم في تحقيق التقدم والرقي في الميادين المختلفة . وقد ادى كل ذلك الى نماء الفكر وازدهاره والى ان تكون الدولة العربية الاسلامية قبلة طلاب المعرفة والعلم من سائر الامصار .

الا ان هذا النماء والازدهار الفكرى بدأ يخفت بخفوت قوة ومركز العرب القيادى ، الذى ظهر اول ما ظهر في اواخر العصر العباسى والعصور التي تلته .

ومع اننا ليس بصدد البحث في تفاصيل عوامل ضعف مركز العرب القيادى كونهم اصحاب الرسالة وحماة الفكر العربى الاسلامى ، الا ان من المفيد القاء نظرة عامة على العوامل التي اسهمت في اضعاف مركز العرب القيادى . وعند القائنا نظرة عامة على العوامل التي اسهمت في اضعاف مركز العرب القيادى نجد ان ذلك يتمثل اولا في ظهور نوعية جديدة من القيادة في عصر كل من الدولة العباسية المتأخرة والدولة الاموية فى الاندلس من بعدها ، تختلف اختلافا بينا عن نوعية القادة الذين سبقوهم . وقد تميزت هذه النوعية الجديدة بضعف امكانياتها وانشغالها بأمور الدنيا وابتعادها عن مسؤوليتها الحقيقية . وكان من الطبيعي ان يعكس كل ذلك على الدولة والمجتمع والفكر بوجه خاص . فظهر على اثرها ضعف عام في مركز الدولة ، مهد بدوره الى ان تجد المنافسات والانشقاقات والانقسامات طريقها داخل الدولة الواحدة . وقد تمثل هذا الضعف في ان مركز الدولة وعاصمتها لم تعد تقوى من السيطرة على اقاليمها المختلفة مما جعل ولاتها في الاقاليم عامة ، والاقاليم النائية خاصة ، يتصرفون فيها كما يشاؤون . ولم يبق بينهم وبين المركز الا الارتباط الاسمى بها[1] .

---

(١) يمكن الوقوف على هذا الموضوع الذى نحن بصدده : كيف بدأ وتطور من الوصف العام الذى يقدمه محمد كرد علي فيقول « لم تخل الاندلس وشمال افريقيا او المغرب الاقصى والاوسط والادنى ، ومصر واليمن وما اليهما من تأثر على الخلافة العباسية او من امير سموه خليفة ، او من خلفاء لهم بالفعل ،

ومما زاد في اضعاف مركز العرب القيادى اعتمادهم على غير بنى جلدتهم في تصريف شؤون الدولة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية[1] • وقد بدأ هذا الاعتماد واضحا في عصر الدولة المتأخر الذى امتاز بظهور نوعية ضعيفة من القادة الذين ادى ضعفهم بهم الى ان يصبحوا لقمة سائغة بيد الطامعين والمتربصين : والذين عرفوا في التاريخ العربى الاسلامى بالشعوبيين • وكما سترى تفصيلا في الصفحات التالية ، الدور الهدام الذى لعبه الشعوبيون في تاريخ الاسلامي ، الا ان من الضروري الاشارة هنا الى ان غاية الشعوبيين كانت تتمثل في ازاحة العرب عن مركز الصدارة في الدولة والمجتمع العربى الاسلامى • وقد تمكنوا من ذلك بالفعل في الظروف المواتية لهم •الا ان هذا الدور الهدام الذي قام به الشعوبيون لم يقتصر على ازاحة العرب من مركز الصدارة وحسب ، وانما

كانوا على جانب من القوة واستجماع ادوات الملك امثال الامويين في الاندلس والفاطميين في افريقية ثم في مصر ، وامثال رجال دولة المرابطين والموحدين والا دراسة وبنى مرين والحفصيين • وجاء في بعض العصور عدة خلفاء في الارض ،ومنها خلافة سنية واخرى شيعية ، وثالثة خارجية ، واربعة زيدية •••

ثم يختتم حديثه فيقول «ان العباسيين الاولين صرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبة ما استطاعوا ، حتى جاء بنو الرشيد فكان منهم الصالح والطالح، ثم افضى الامر الى بنيهم فاعطوا الملك حقه ، وانغمسوا في الدنيا وباطلها •••• فتأذن الله بحربهم وانتزع الامر من ايدى العرب جملة ومكن سواهم منهم » • انظر كتابه الاسلام والحضارة العربية ، جـ٢ ، ط٢ ، ١٩٣٩ ، القاهرة ، ص ص ٤٨١ـ٤٨٣ •

(١) يقول محمد كرد علي (في المصدر للسابق نفسه) ان الجيش العباسى في القرن الرابع كان مؤلفا « من المماليك الناصرية والبغائية والمسرورية والبكجورية والبانسيه والمفلحية والازكوتكينية والكيفانية والكنداحية ، نسبة لقواد لهم ووزراء من الاعاجم ، كانت لهم القوة في الدولة العباسية • فاصبحت الخلافة بتدخل الفرس اولا وتدخل الترك وغيرهم اخرا ، العوبة في كل من تتم له القوة والغلبة على غيره من الامراء والخوارج ولم يكن الا قليل حتى اصبح سلطان الخلافة الفعلي لا يتعدى بغداد وما جاورها ، بل أيسوا وليس لهم حتى في بغداد ولا في قصورهم وشؤونهم الخاصة شيء من الاستقلال » • ص ٤٨٣ •

نعداه ، بحيث انعكس على حياة المجتمع والدولة بوجه عام • وقد تمثل هـذا الانعكاس في انشغال الدولة والمجتمع بأمور لا تمت الى المصلحة بشيء ، وانما بأمور انانية خاصة ، اتعبتها كل التعب واكسبتها بالتالى الوهن والضعف الذى ظهر اول ما ظهر في خفوت عملية الفكر ، وفي ضياعه وتشتيته وضياع وتشتت العلماء والمفكرين •

وربما كانت من اهم اسباب اعتماد العرب على غير بني جلدتهم ، هو ما يشير اليه المفكرون من امثال ابن خلدون ومن جاء من بعده بفساد العصبية العربية • فلقد « فسدت العصبية العربية في القرن الخامس فسادا ظاهرا ، وفني الجنس العربي في الاجناس الغريبة الاخرى ، حتى لا يكاد العربى يرى في المقامات العالية، واضعف بنو بويه الديلم وبنو سلجوق الترك، عصبية الدولة العربية»[1] •

وفي الحقيقة فان كل ما تقدم ، قد عمل بصورة متكاملة ومجتمعة على تدهور الاحوال الاجتماعية العامة في المجتمع العربي الاسلامي • وما يهمنا هنا هو الاشارة الى كيف ان تدهور القيادة العربية وفساد عصبيتهم وتكالب الاقوام التى اعتلت مراكز القيادة بفضل تسامحهم واهمالهم لشؤونهم في وقت واحد : كيف انهـا جميعا ادت الى تدهور الاحوال الاجتماعية ؟ وكيف ان هذا التدهور الاجتماعي العام قد انعكس على الفكر • فلم يعد الجو صالحا لانكباب العلماء والمفكرين على البحث والتتبع • ومما زاد في الامر سوءا ان المفكرين بقصد وبغير قصد منهم قد لفتهم رحى النزاع والخصام ، مما ادى بالبعض منهم الى التشرد ، ناهيـك عن هلاك كثيرين آخرين منهم نتيجة لسوء القصد والابتعاد عن المثل الاسلامية العالية التي عاش في ظلالها وابدع فيها كل مفكر بفعل عدالة مبادئها وعزيمة القوامين عليها في ابتغاء الخير العام لكافة العرب والمسلمين •

ثم ان ما تجدر الاشارة اليه ايضا ، هو ان الاوضاع الاجتماعية المتدهورة والقائمة على المنافسة والانقسام قد ادت الى انعدام الوحدة الفكرية التى سـادت

(١) المصدر السابق ، ص ٤٨٣ •

حياة المجتمع العربى الاسلامى طيلة قرون عديدة من قبل • اضف الى ذلك ان انعدام الوحدة الفكرية العربية الاسلامية ، قد عملت بدورها هي الاخرى على الانحطاط الفكري • وقد تمثل هذا الانحطاط بخلو المجتمع من المفكرين المبدعين ، وبخلوه من حلقات الدرس والتتبع وبخلوه مما كان ينشر من جوانب التراث العربي الاسلامي الضخم • وليس من المبالغة القول ان خلو المجتمع من مقوماته ومحركاته التى عملت على حيويته وغناه لسنين طويلة ، قد أدى به الى الانحطاط الفكرى وساد المجتمع الجهل لسنين لا بل لاجيال عديدة امتد امدها الى القرن التاسع عشر الميلادي او القرن الثالث عشر الهجري • لقد اضر الجهل بالمجتمع ابلغ الضرر • ذلك ان الجهلاء اخذوا ينتحلون صفة العلماء من ابناء المجتمع • وكم كان هذا الضرر بليغا في تحريف مبادىء الفكر وقيمه حيث ظهرت البدع التى ما انزل الله بها من سلطان وحيث ظهرت المذاهب البعيدة كل البعد عن حقيقة وجوهر الفكر العربى الاسلامى •

وهذا يعينه ينقلنا الى سبب مهم اخر من اسباب الانحلال والانحسار الفكري الا وهو الشعوبية المتمثلة بالشعوبيين[١] ، الذين ظهروا على المسرح ليقاوموا العرب واصالة ثقافتهم وليقاوموا سرا وليس علنا تعاليم وقيم الرسالة الاسلامية المختلفة من دينية وسياسية واجتماعية [٢] •

---

(١) يقول توفيق الفكيكي في مستهل كتاب « الشعوبية والقومية العربية » لعبدالهادي الفكيكي : « تتألف المجموعة الشعوبية من جنسيات مختلفة ، ونحل متنوعة وعقائد ومذاهب متباينة وعنصريات شتى في عدة اجناس واخلاط من الناس ، لا تجمعهم الا جامعة الكره للعرب والتنكر لدين الاسلام وتعاليمه ، فالجنسية الشعوبية جنسية امية يتمتع بشعارها الفارسى والتركي والزنجي والهندى والاسبانى والرومي والبربري وغيرهم » • ص ٢٠ •

(٢) للرجوع الى تفصيلات مختلفة بشأن هذا الموضوع ، انظر د • محمد بديع شريف : « الصراع بين الموالي والعرب » وهو بحث في حركة الموالى ونتائجها في الخلافة الشرقية ، دار الكتاب العربى ، القاهرة ، ١٩٥٤ •

وللوقوف على استعراض عام للشعوبية وحركاتها : انظر عبدالهادى الفكيكي : الشعوبية والقومية العربية ، دار الاداب ، بيروت ، ١٩٦١ •

ولم تكن الشعوبية وما لها من دور هدام لوحدة الفكر العربى الاسلامي مقتصرة على عصر معين دون غيره من العصور ، وانما هي حركة ظلت تعمل ضد العرب وضد المبادىء الاسلامة التي نشرها العرب ، طيلة العصور العربية الاسلامية المتوالية مبتدئة من عصر صدر الاسلام • لا بل ان بعض المعنيين بدراسة هذه الحركات من الكتاب يرى ان جذورها تمتد الى العصر الجاهلي الذى سبق الاسلام[١] • وحينما جاءت الرسالة الاسلامية بدت الشعوبية تظهر بصورة اكثر وضوحا ولكن بصورة متخفية وغير منتظمة • فلقد « شككت الشعوبية بالاسلام لأنه عربي ونالت منه وحاولت نسفه من الداخل لاحلال مانوية او مزدكية محله »[٢] • حتى اذا ما قامت الدولة العربية في الشام (عهد بنى امية) ساءهم ان تحمل الام ةالعربية مشعل الحرية والحضارة وان تتصدر امم العالم لخدمة الانسانية وان تؤول اليها مقاليد الحكم • ولقد بدأ الشعوبيون يكيدون للقومية العربية ويجمعون شتاتهم على شكل جمعات سرية منذ اواخر العهد الاموي فيدبرون لدولتهم المؤامرات بعد ان لمسوا ما يشجعهم من العباسيين الذين كانوا يتشبثون بكل قوة للاطاحة بالامويين[٣] ، على الرغم من ان اكثر الامويين لم يبخلوا عليهم باعتلاء المناصب المهمة في الدولة •

ولم يتمهل الشعوبيون بعد قيام الدولة العباسية طويلا ، حيث بدأ دورهم يزداد خطرا ، خاصة بعد ان قويت شوكتهم اثر القضاء على الدولة الاموية • الا ان العين الساهرة لقواد العرب العباسيين من امثال ابي جعفر المنصور وهارون الرشيد كانت قد وقفت لهم بالمرصاد فاوقفت خطرهم عند حده (سيما ذلك الخطر المتمثل في حركة ابو مسلم الخراساني وحركة البرامكة) ولكنها لم

---

(١) انظر الشعوبية والقومية ، حيث جاء في ص (٣٧) منه « ان الشعوبية غرست بذورها منذ العصر الجاهلي الا انها بقيت زمنا طويلا وحتى ما بعد حركة الاسلام ، دون ان تنتظم صفوفها او ان تبلغ مستوى التنظيم الحركي » •

(٢) انظر د • عبدالعزيز الدوري ، الجذور التاريخية للقومية العربية ، ص ٣٦ •

(٣) الشعوبية والقومية العربية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٠ •

تتمكن من القضاء عليهم قضاء نهائيا • ذلك ان الشعوبية التي ضبطت حركاتها وتنظيماتها الاولى المتمثلة في الراوندية[1] والخرمية[2] ، اذا بها تستمر في في العمل سرا في تنظيمات وحركات اخرى من امثال حركة القرامطة[3] وغيرها من الحركات والتنظيمات التى ظهرت على شكل فرق كفرقة المزدكية[4] وامثالها ممن هدفت جميعا الى تحقيق اغراضها الهدامة ضد العروبة والاسلام وضد القيم الفكرية والحضارية التى جاءت بها الحضارة العربية الاسلامية •

ومما زاد في فداحة الشعوبية استمراريتها في كل العهود ولا سيما العهود المختلفة التي مرت بها الدولة العباسية • هذا من جهة ، ومن الجهة الاخرى ظهورها بلبوس متنوع تختفي وراءه عناصر مختلفة • واذا كانت عهود الدولة

---

(١) نسبة الى ابن هديدة الراوندى التي انطلقت من مدينة راوند الغربية في اصفهان • وهي من اولى الحركات التى نادت بمقاومة الافكار الاسلامية واحلال محلها المعتقدات المجوسية القديمة • وكانت قد ظهرت في نهاية العهد الاموي واستمرت بعد سقوط الدولة •

(٢) وهي حركة شعوبية عرفت بهذا الاسم نسبة الى بابك الخرمي ، وظهرت زمن الامين والمأمون وكان من اهدافها ، التظاهر بالاسلام ، ولكنها كانت تعمل بصورة سرية في مقاومة العروبة والتقليل من شأنها بحجة الدفاع عن تعاليم الاسلام • ولا يخفى ان ذلك كان ضد الاسلام لانه دعى الى اخوة المسلمين كافة •

(٣) حركة شعوبية اسسها عبدالله بن ميمون القداح ، وهمدان بن الاشعث الملقب بقرمط وهو فلاح من اهل الكوفة • وتتميز هذه الحركة بانها حركة سرية دقيقة التنظيم • وكان من اهدافها مهاجمة الاماكن الاسلامية المقدسة وزعزعة العقيدة الاسلامية وضرب ألعروبة واشاعة الفوضى في العراق والشام والحجاز والبحرين وقد سحقت في مصر • ومن مظاهر خطر هذه الحركة انها كانت تعمل على السيطرة على شؤون الدولة العباسية والقضاء على العناصر العربية في الدولة بالذات •

(٤) حركة ظهرت في نيسابور • وعرفت بالمزدكية نسبة الى مزدك الذى استند في تعاليمه على المذهب المثنوى ، الذى يرى ان العالم يحكمه الهان اله الخير واله الشر • وقد دعا الى اشتراك الناس ، باموالهم ونسائهم وبذلك تكون قد خرجت عن الاسلام • ان المهم بالنسبة لكل ما تقدم هو ان كل هذه الحركات كانت محاولات لاخراج الفكر العربي الاسلامي عن طريقة المستقيم •

العباسية الاولى قد لعبت فيها عناصر شعوبية على النحو الذى مر بنا ، فان عهود الدولة المتأخرة قد لعبت فيها عناصر شعوبية سلجوقية وتركية .

والذى يقف على جميع العهود التى مرت بها الدولة العباسية بوجه خاص ، يجد ان العناصر الشعوبية المختلفة كانت تتنافس للتسلط على مقدرات الدولة العربية والقضاء على المفاهيم الفكرية التى قامت عليهـــا . واذا كان ابو جعفر المنصور قد داهمته الحركة الخراسانية ، وان هارون الرشيد قد داهمته حركة البرامكة ، فان المعتصم كان قد احاطته وولديه الواثق والمتوكل من بعـــده ، عناصر شعوبية تركية بحيث تغلغلت في مرافق الدولة المختلفة ، تغلغلا خطيرا دام حتى نهاية عهد المستكفي (٣٣٤ هـ) . ولم يكن هذا التغلغل لينتهي الا ليعقبـه تغلغل عناصر شـعوبية اخرى تمثلت بالبويهيين والسـلاجقة والشركس فالتتر الذين قضوا بقيادة هولاكو على الدولة العباسية قضاءا نهائيا .

وصفوة القول ، ان الشـــعوبية تشكل عاملا مهما من عـــوامل اضعاف وانحسار الفكر العربي الاسلامي . فلقد استهدفت الشعوبية اول ما استهدفت حملة الرسالة والقيم الفكرية والحضارية التي نادوا بها . وكانت الغـاية من ذلك ابعاد الفكر عن حماته ورواده الاوائل ، وفي ذلك اضعاف وبالتالى هدر للفكر ولقيمه . كما استهدفت الحركات الشعوبية المتمثلة في فرقها وتنظيماتهـا ومذاهبها المختلفة ما جاء به الفكر والحضارة العربية الاسلامية من قيم وذلك بتحريفه عن طريق تقديم التفسيرات الخاطئة له ، بغية عرقلة سيره وانتشـاره وبالتالى اضعافه والقضاء عليه .

واذا ما حاولنا اجراء تصنيف للدروب التي سلكتهـا الشـعوبية لتقويض دعائم الفكر والحضارة العربية الاسلامية لوجدنا انهـا تمثلت في الشـــعوبية الفكرية « التى تخفت في محاولات التشكيك بالتراث العربي وفصل الناشـــئة عن حضارتهم وتصوير التراث العربي بصورة هزيلة لكي تزعزع الايمان في نفوس ابناء الشعب العربي بالنسبة لتاريخهم وامجادهم الماضية . ولم تســـلم

القيم الدينية من محاولات مدسوسة تمثلت فيما كتبه وسلكه اهل الباطن والغلاة ومن جرى على شاكلتهم في محاولة لضرب المنهج الديني وذلك لاكمال المخطط الشعوبي الذى وضع لمهاجمة الفكر العربى الاسلامي »[1] ؛ وفي الشعوبية الاجتماعية التى تمثلت في محاولات تسلم عناصر مدسوسة امر « زمام التوجيه الاجتماعي في الحياة والمجتمع وخلق طبقات تسعى لضرب القيم الاجتماعية والمثل العليا التي سار عليها المجتمع العربىالاسلامي•••فقد وجدت طبقات من الشطارين والعيارين لاشاعة الفوضى وكسر قيود النظام في المجتمع الاسلامى ، كما جرت محاولات لبث الاباحية الجنسية وتزيين ارتكاب ما لا يتفق والنظم الاجتماعية ذات القيم المحترمة »[2] ؛ وفي الشعوبية العسكرية التى تمثلت في الهجمات المتكررة التي قامت بها قوى خارجية متمثلة بالصليبيين والتتر والسلاجقة والمغول مستغلة التدهور والضعف والظروف القاسية التى كانت تحيط بالدولة والمجتمع العربى الاسلامي في الداخل ؛ وفي الشعوبية السياسية المتمثلة بالجمعيات والحركات السرية التى تقوم مبادؤها على الاباحية وضرب القيم الانسانية وبث الفوضى بارهاب واغتيال رجال السياسة والحكم لكي يتم من بعدها تقويض اركان الدولة[3] •

العصر المظلم :

ويمكن تعريف العصر المظلم بانه حالة الوقوف عن الحركة ، والتأخر والجهل التي نجمت عن سيطرة القوى غيرالعربية من بويهية ومنغولية وتركمانية وصفوية فارسية وعثمانية على المجتمع العربى • ولقد ادى كل ذلك الى الانحلال والتفكك في جميع جوانبه السياسية والاجتماعية والعسكرية والفكرية • وكانت النتيجة المنطقية للضعف الذى احاط بالمجتمع والدولة العربية الاسلامية ، ان

---

(١) انظر في هذا الصدد د• متعب مناف ، الواقع الفكري والمجتمع العربي الجديد ، مطبعة العامل ، بغداد ، ١٩٦٦ ، ص ١٣ •

(٢) المصدر السابق نفسه •

(٣) المصدر السابق ، ص ١٤ •

اصبحت مقاومتها لصد الهجمات المتكررة من جهات مختلفة ، نقول ان مقاومتها اصبحت ضعيفة بحيث ادى الامر بالدولة العربية الاسلامية في الشرق الى السقوط عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨م) والى خفوت النور العربى الاسلامى في كل مكان حتى سطا على اخر معقل من معاقله المتوهجة في الاندلس عام (١٤٩٢م) ، والذى بخفوته كان بدء مرحلة طويلة من الخفوت والركود الفكرى ، لم يستطع فيها من الحركة الا في منتصف القرن الثالث عشر الهجرى الموافق للقرن التاسع عشر الميلادى .

ان قصة خفوت الفكر العربى الاسلامى ، اذن ، وعلى ضوء ما تقدم تبدأ ببداية تزعزع مركز العرب القيادي والتوجيهي ، الذى ظهرت علاماته الواضحة في اواخر العصر العباسي . وحينما فقد العرب مركزهم القيادى والتوجيهي في المجتمع بسقوط دولتهم ، بدأ الفكر العربى الاسلامى مرحلة سوداء عرفت في تأريخه بالمرحلة او الفترة المظلمة .

ولقد اثبتت احداث التاريخ وتقلباته ان الفكر العربي الاسلامي ظل في انحسار وركود طيلة الزمن الذى كان فيه نجم العرب قد أفل وتوارى عن الانظار . ودليل ذلك ان بغداد عاصمة الدولة العربية الاسلامية ، التي سطع منها نور المعرفة والرقي لمئات السنين اصبحت بعد افول نجم العرب عنها ، تعيش في فترة مظلمة وقاتمة كان الحكم الاجنبي الغريب عن البيئة العربية الاسلامية ينتقل من حكم لاخر . ولقد تميز هذا الحكم المتعاقب بركود عملية الفكر وتخلفه . وتظهر هذه السمة بالمغول وبالتتر بالذات الذين قضوا على عاصمة الحضارة العربية الاسلامية الكبرى ، بغداد ، والذين لم يكونوا ليملكوا الا الوحشية والبطش ، والفقر الفكرى والديني والحضاري . وازاء ذلك ، لم يجدوا بدا غير الخضوع الى قيم الحضارة العربية الاسلامية . كما تظهر نفس هذه السمة ، بالتركمان من بعد المغول ، الذين تميز عهدهم بالفوضى والفقر الفكرى حيث ساد الجهل الحياة بأسرها . ولقد كانت هذه الفوضى بعينها هي التي مكنت العثمانيين من ان ينتزعوا السلطة من ايدي الصفويين الفارسيين الذين لم تدم سطوتهم سوى فترة قصيرة من الزمن .

ومع ان العثمانيين الاتراك قد حكموا باسم التعاليم الاسلامية واعلنوا ان عصرهم عصر استمرار للخلافة الاسلامية ، الا انهم شأنهم شأن من سبقهم من الاقوام التى لاتمت الى الارومة العربية ، لم يستطيعوا ان يقدموا ما يجعلهم ان يكونوا رعاة حقيقيين للفكر العربي الاسلامي اكثر منه قوما محاربين عنوا بالتوسع واخضاع الاقاليم من حولهم من اوربية وآسوية وعربية • «فالترك ،وان استطاعوا ان يؤسسوا دولة كبيرة ،فانهم اثبتوا عجزهم عن ابداع حضارة في كل زمن، وكان اقصى جهودهم ان يستفيدوا مما اصبح تحت ايديهم من علوم العرب وفنونهم وصناعاتهم وتجارتهم ، ولم يقدر الترك ان يتقدموا خطوة واحدة في هذه المعارف التي ازدهرت ايام سلطان العرب •» (١)

وفي الحقيقة فان الحفاظ على التراث العربي الاسلامي وما جاء من قيم سياسية واجتماعية واقتصادية ، وما احدثته تلك القيم من فاعلية وقدرة من اذابة واصهار من احتكت وتفاعلت معه في بودقتها ، لم يكن ليتم الا برجال آمنوا به ايمانا حقيقيا وعملوا على نشره نشرا حقيقيا • ولقد كان دور هؤلاء الرجال ، وكما مر معنا ،دور الحماة الماهرين على قوته ونقاءه • ولا غرابة في كل ذلك منذ ان يعلم المرء ان حاملى تلك القيم هم اصحابها ، وان نجاح وانتشار تلك القيم كان امرا يتعلق بمصيرهم وحياتهم • ثم ان ما مكنهم من اقامة بنائهم الحضاري الشامخ هو ما احتوته هذه القيم الحضارية من ابعاد انسانية • فلم توضع الحدود امام كل انسان ، بعكس العثمانيين وامثالهم الذين جاءوا غزاة وفاتحين • انهم جاءوا الى هذه البيئة الجديدة ولم يملكوا تراثا ثقافيا وحضاريا يستطيع ان يتبارى او يتفاعل مع ما وجدوه • ونتيجة لذلك، فان العثمانيين ، وجدوا انفسهم في حاجة وضرورة للاخذ به وبتعاليمه • ولكن هذا الامر ليس بالسهل لانه كان يحتاج الى رجال مفكرين والى علماء، والى جو ومناخ سياسى واجتماعى ونفسى ، لكي يسهل امر دوامه واستمراره وازدهاره • والذي حصل بالفعل ، هو ان معاول الفكر التي قام بها من

---

(١) گوستاف لوبون ، حضارة العرب ، ط ٣ ، ص ٥٨٧ •

سبقهم من اقوام ، والتى شوهت الكثير من معالمه ، لم يبق من ذخيرتها الفكرية والحضارية الا بقية منها • وحتى هذه البقية من الذخيرة الفكرية والحضارية ، فان العثمانيين لم يستطيعوا من تغذيتها ونمائها مجددا ، لا بل حتى الحفاظ عليها •

ذلك ان السياسة العسكرية والاقتصادية والماليةوالثقافية والسياسيةوالدينية التي سارت عليها الدولة ، لم تكن صالحة باى حال من الاحوال لحفظ ونماء عملية الفكر •وما خلا قلة قليلة من القادة ظهرت على مسرح الدولة العثمانية كانت تؤمن بالتقدم والاصلاح،فان الخط العام الذي سارت عليه الدولة كان خطا سلبيا اكثر منه ايجابيا • ذلك ان سياسة الفتوحات والتوسع بالقوة ، التي استندت على جيش خليط من اقوام عديدة عرف بالجيش الانكشارى ، لم تكن لتؤمّن اوضاعا مستقرة في داخل الدولة ؛ ثم ان السياسة المالية والاقتصادية لم تكن موجهة للاعمار الاقتصادى في الاقاليم التي تسيطر عليها الدولة ، وانما كانت موجهة نحو تشجيع الاقطاع ونحو هدف امتصاص مالدى هذه الاقاليم عن طريق الضرائب الباهضة والمفقرة ، ونحوانفاق ما يتجمع من مال في الامور العسكرية وامور البذخ والجاه والسلطان ، ما خلا فترات متقطعة من حياة الدولة التي سعى فيها بعض القادة في الصرف في مجالات التقدم والاصلاح ولكنهم كانوا قلة قليلة[1] ، لم تستطع ان تغير من اتجاه البناء العام • اما السياسة الثقافية ، فلم تكن لتُعنى اساسا بتعميم الثقافة على الجميع ، كما انها كانت سياسة ثقافية متعصبة • فلقد كانت تفرض التدريس في المدارس على قلتها ، باللغة التركية • وكان هدفها من ذلك تتريك كل الاقوام التى اخضعتها تحت حكمها • وطبيعي ان تكون مثل هذه السياسة غير مشجعة على تحقيق اي تقدم فكري وحضاري عال •

---

(١) يذكر محمد كرد علي ان المؤرخين يروون « انه جاء من سلاطين آل عثمان منذ القرن الخامس عشر الى القرن السادس عشر ممن كانوا عظماء حقا • وان سليمان القانونى كان من طرازهم ، لكن خلفاءه استرسلوا في الرذائل والشهوات » • انظر كتابه الاسلام والحضارة العربية ، ج ٢ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٠٠ •

ولقد اصاب العرب الكثير من المآسى والتدهور أبانالحكم العثماني. فمع ان العثمانيين ، قد تميزوا عمن سبقهم ، في انهم ضموا الاقاليم العربية تحت سلطانهم ، بعد ان كانت مجزئة ومتباعدة طيلة كل العهود التي اعقبت سقوط بغداد ، الا ان ذلك الضم وان كان تحت شعار استمرار الخلافة الاسلامية ، فانه لم يكن ليترك اثارا ايجابية تذكر .فلقد كان قبل كل شيء ، ضما اداريا ليخدم تماسك الامبراطورية العثمانية ، اكثر منه لاحلال وحدة فكرية عربية اسلامية حقيقية . فلم يشعر العرب ، ازاء ذلك ، باى استقلال وحرية . كما اصبحوا بفعل الاساليب التى اتبعها العثمانيون طبقة من الدرجة الثانية ، بعيدة عن المشاركة الفعالة في حياة الدولة والمجتمع[1] . اضف الى ذلك ما اصاب اللغة العربية من اهمال وانحلال وعجز نتيجة لتشدد العثمانيين لمنع التعامل الرسمي بها من جهة ، والى اعاقة استخدامها اجتماعيا من ناحية اخرى[2] .

ان حرمان العثمانيين العرب من المشاركة الفعالة في حياة المجتمع والدولة يمكن ان يفسر ضمن حقيقتين رئيسيتين . الحقيقة الاولى وهي استهانة العثمانيين بالعرب والتقليل من شأنهم في بناء الدولة والمجتمعالعربى والاسلامي. ومثل هذه الاستهانة تنكر الابعاد الحقيقية للتراث العربي ويقيمه .لان الاستهانة بالعرب ، وهم مادة الاسلام وحملتها ، استهانة وجهل بالتراث الذي نحن بصدده . والحقيقة الثانية ، ان حرمان العرب ، وهم الذين كونوا غالبية الاقاليم التي حكمها العثمانيين ، قد شكل ظلما اجتماعيا خاليا من اي تقدير للقيم الانسانية التى جاء بها الفكر والحضارة العربية الاسلامية .

وصفوة القول ان سياسة الاكراه والتعصب واللا مبالاة في ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لم تكن لتشجع العلم والعلماء ، ولم تكن

---

(١) للرجوع الى التفاصيل ، انظر انيس صايغ ، تطور المفهوم القومي عند العرب ؛ وانظر كذلك الفصل الخامس المعنون « الاتجاهات والحركات الشعوبية الجديدة » ، في كتاب الشعوبية والقومية العربية للفكيكي ، مصدر سبق ذكره .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٨٦ .

صالحة لخلق الجو المناسب للمفكرين ليعملوا على استمرار نمو وازدهار الفكر العربي الاسلامي . ومما اضفي على الاحوال سواء على سوء هو تدهور الاحوال الاجتماعية والاقتصادية وضعف القادة في عصور الدولة المتأخرة ، مما جعلها ان تكون عالة على نفسها وعلى غيرها مما دعا الدول الاوربية بتسميتها بـ « الرجل المريض » . ولقد ترتب على ذلك الضياع في حياة الدولة والمجتمع بوجه عام ، والضياع الفكرى بوجه خاص . ولقد ظهر هذا الضياع الفكرى باجلى مظاهره حين ظهرت متأخرا جماعات مختلفة الاهداف : منها من نادت بمبدأ التركية (التورانية) على غرار الدول القومية التي قامت في اوربا ،ومنها من نادت بقيام الدولة على اساس المبادىء الاسلامية ، واخرى من نادت باستمرار الدولة في ظل الاتجاه العثماني القائم[١] .

والشيء الملاحظ هنا هو ان الضياع العام في الحياة ، وعدم وجود خط فكرى يسير عليه المجتمع والدولة ، قد ادى الى جمود عملية الفكر ،وادى الى تمزق وضياع الكثير من المصادر والمؤلفات العربية . ولقد كانت خسارة العرب كبيرة جدا . فلقد ادى التعصب ضدهم وسوء معاملتهم الى تبعثر البقية الباقية من مفكريهم، لا بل الى تبعثر كل مفكر ينتمي الى الامة العربية واللسان العربي ، والى انتشار الفقر والجهل وتفشي الامية ، مما حدا بالمعنيين بشؤون الفكر العربى الاسلامي في ان يعدوا فترة الحكم العثماني التي تقرب من الاربعمائة عام ، امتدادا للعصور المظلمة التي سبقتها .

الاستعمار الغربي :

وفي هذا الجو المشحون بالضعف والتأخر والجمود الفكرى الذى ساد البقاع المختلفة التي كانت تحت سيطرة الدولة العثمانية ، والتي ادى بها انحلالها الى السقوط ، نقول في مثل هذه الظروف والاحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دخل الاستعمار الغربي ليفرض سيطرته على كل الاقاليم

(١) ساطع الحصرى ، البلاد العربية والدولة العثمانية ، معهد الدراسات العربية العليا ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص‌ص ١٠٨-١١٠ .

في الشرق عامة والشرق العربي بوجه خاص :التي تخلت عنها الدولة العثمانية المندحرة ، والتي قامت على انقاضها جمهورية تركية الحديثة منذ الحرب العالمية الاولى والى حد هذا اليوم •

وفي الحقيقة والواقع ، فان الاستعمار الغربي كان قد تغلل في الوطن العربي (الذى كانت تحكمه الدولة العثمانية قرابة الاربعمائة عام) قبل تاريخ سقوطها واندحارها بزمن طويل• وتشكل الحروب الصليبيةالتي شنهاالصليبيون ضد المجتمع العربي الاسلامى (والتي دامت قرابة القرنين «١١-١٣» بغية غزوه واخضاعه تحت سيطرته) ، نموذجا للنظرة الاولى التي حملها الامراء الصليبيون الاوربية تجاه الحضارة العربية الاسلامية وابناءها بالذات • الا ان اندحار الصليبيين في حربهم مع العرب والمسلمين وان كان اندحارا عسكريا الا انه افادهم من نواحي عديدة اخرى • فلقد تعرفوا علىغنى الشرق ومباهجه ، وخيراته المادية وكنوزه التي فتحت اعين الكثيرين منهم • كما تعرفوا على ان سر الانتصار الذي حققه العرب والمسلمين ، يكمن في المعنوية العالية التي الهبتها مجددا فيهم عقيدتهم الاسلامية(١) ، بمبادئها التي تسترخص فيها النفوس للجهاد من اجل الحفاظ على التراث والمصير • وبذلك عرفوا ان التجزئة والانقسام الذي حل في الديار العربية الاسلامية وتدهور احوالهم ، لم يكن ليكفي لدحرهم ما دامت تسري في عروقهم الروح الاسلامية العالية التي تتخطى كل العقبات التي تقف امامها • ومن هنا كان الدرس الاولالذى استفاده الاستعمار الغربي فيما بعد من الصليبيين المتعصبين هو ان طريق غزو

---

(١) يقول د• محمد البهي « اتصل الغرب المسيحي بالشرق الاسلامي اتصال اعتداء مسلح طوال قرنين كاملين من الزمن ، من نهاية القرن الحادى عشر الى اخر القرن الثالث عشر الميلادى ، وهو اعتداء الحروب الصليبية واختبر في هذا الاحتكاك عقيدة الاسلام في قوتها ، وضعف المسلمين فيمجتمعهموسعة ما يملكون من ثروة في بلادهم » • انظر كتابه الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ١٩٦١ ، طبعة ٣ ، ص ٥ •

الشرق الحقيقي لايمكن ان يتم الا بنشر مفاهيم تستطيع ان تزعزع مفاهيمهم الفكرية العقائدية[1] ، وان الغـزو العســكري والاقتصـــادي يجـب ان يقترن بغزو فكرى •

ولقد كان الاستعمار الغربي نشطا في تحقيق خططه مستفيدا من كــــل دروس الماضى • فلقد بدأ جولاته ابتداء من القرن السادس عشر لتحقيق تسلطه العسكرى والاقتصادى والفكرى • وكانت جولاته تتنقل من منطقة الى اخرى• فبينما هو بدأمحاولاته في القرن السادس عشر ، فيالخليج ، اذا به يوسع نطاقه تدريجيا فيمنطقة بعد اخرى من مناطق الشرق العربي الاسلامي ، حتى اذا ما انتهى القرن التاسع عشر واذا به قد بسط نفوذه على سائر العواصم العربيـــة الاسلامية •

لقد تخطى الاستعمار الغربي الحديث كــل العوامــل التي عملت عـــلى انحسار الفكر العربي الاسلامى والفكر السياسى منه بالذات ، بشكل خطير • فلقد اختلف عن الحركات الشعوبية في انه كان اكثر تنسيقا وتخطيطا وشمولا منها • واذا كانت الحركات الشعوبية قد ظهرت في اوقات مختلفة ومتباينـة ، فان الاستعمار الغربي قد تميز بالاستمرارية • واذا كانت الحركات الشعوبية ايضا قد كشف امرها واوقفت عند حدها وقضي عليها ، فان الاستعمار الغربي كعامل مهم وخطير من عوامل هدم الفكر العربي الاسلامى ، على الرغـــم من افتضاح امره ، لم يكن بالامكان قهره وايقاف شره بالامر السهل ، وان مقاومته قد كلفت الكثير من العناء والجهد• وكانت نتائجه واضراره بالغةبحيث وجد له انصارا ومؤيدين عملوا بكل جدية على تثبيت اركـانه مما سهل له التغلغل والتأثير البليـــغ في حيـــاة الاقاليـــم المســيطر عليهـــا ســياسيا واجتماعيا ونفسيا واقتصاديا وغيرها • وقد كان نصيب الوطن العربى من الضرر بالغا حينما نعلم ان حواضره كانت مراكز اشعاع رئيسية لازدهار الفـــكر العربي الاسلامي •

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧ •

ويظهر ضرر الاستعمار الغربي البليغ في الفكر العربي الاســــلامي في اهدافه ووسائله التى دأب على السير فيها • فأما اهدافه ، فهي انه وجد من بعد تجربة طويلة ان السيطرة الاقتصادية والسياسية القائمة على القوةالعسكرية لا تشكل الا نصرا وسيطرة مؤقتة • وانها على المدى البعيد غير امينة وغير مربحة ما لم تقترن بقوة مساندة اخرى يكون مفعولها اقوى من القوة العسكرية • وهذه القوة الجديدة تتمثل في نشر مفاهيم الفكر الغربي وتغليبها على مفاهيم الفكر العربي الاسلامي • وقد وجد الاستعمار الغربى ان هذه القوة الجديدة المتمثلة بنشر مفاهيم الفكر الغربي والتي عرفت باسم : « تغريب مفاهيم الفــكر العربي الاسلامي » ، لابد لها من وضع مخطط فكري تغريبي شامل يتناول جميع جوانب الفكر والحياة العربية الاسلامية من سياسية واقتصادية واجتماعيـــة ودينية وغيرها •

المخطط الفكري الاستعمارى :

ويهمنا هنا ان نوضح ان من اهم اهداف المخطط الفكرى السياسى الغربي التصدى لمقومات الفكر العربي الاسلامى : بوصفها مقومات جامدة ولا تصلــح للعصر الحديث ، سيما تلك المقومات السياسية الي تستند على قواعد دينيـــة اسلامية ، بأنها كانت ولم تزل السبب في التأخر السياسى[(١)] ، وان ليس هناك من بديل الا اقامة الدولة على اسس علمانية كتلك التي تقوم عليها مفاهيـــم الدول الغربية •

ولقد تبين من خلال الاساليب التي مارسها ويمارسها الاستعمار انهــــا تنطلق من منطلقات اساسية معينة ومتعاقبة تتمثل في : (اولا) التشكيك في القيم

---

(١) يجزم الكاتب سبايزر « بان الاســـلام ، لسبب من معتقداته التي لا تجارى يجب ان يعتبر المســؤول الاول عن جميـــع مشــكلات الشرق الاوسط ومصاعبه » • انظر :

E. A. Speiser "Cultural Factors in Social Dynamics in the Near East", in Sydney N. Fisher, Social Forces in the Middle East, Cornell University Press, Ithaca, 1955 p. 20.

العربية الاسلامية و (ثانيا) تحويل المفاهيم و (ثالثا) الدعوة الى الاندماج الكامل في الحضارة الغربية و (رابعا) القضاء على التاريخ والدين والتراث واللغة[1] •
ذلك ان التشكيك بالقيم العربية الاسلامية ، يعمل كما خطط له الاستعمار ، على اضعاف الثقة بمقومات الفكر وعلى اضعاف الصلة به • وهذا مما يسهل الى الدخول في عملية تحويل المفاهيم العربية الاسلامية من اساسها الى مفاهيم تستمد مصادرها وقوتها من الفكر الغربي • وفي اثناء عملية تحويل المفاهيم ، يصبح امام الفرد اكثر من تقييم واحد للشيء الواحد • وهنا يجيء الحل ، وهو ترجيح مفاهيم الفكر والحضارة الغربية الحديثة التي تتفق وروح العصر والتقدم • حتى اذا ما تم هذا الترجيح عندها يصبح التأريخ والتراث العربي لاسلامي لاضرورة له في عملية تقدم الدولة والمجتمع ، طالما انه تراث لايصلح ولا ينسجم وروح العصر الحديث •

والامثلة على هذه الحملات التي قام بها الاستعمار في محاولات هدم مقومات الفكر العربى الاسلامى كثيرة ومتنوعة ، منها دعوته بأن الفكر العربي الاسلامى هو فكر تجريدى[2] : بمعنى ان الفكر العربي الاسلامي هو فكر غير واقعى • والغاية هنا ، هو الوصول بالنهاية الى حاجة الشرق العربي الاسلامي الى الاخذ بفكر واقعى وذلك هو الفكر الغربى • ومع ان الصاق مثل هذه السمة بالفكر العربي هي عملية تقوم على المغالطة ، الا ان الاستعمار بترديده التأكيد على مثل هذه النغمة يعتقد انه سيجد له انصار يمكن ان يعتمد عليهم في عملية التغريب الفكرى للشرق العربي الاسلامى ، ومثل ذلك امر له فائدته في تحقيق الاهداف • والحقيقة التي يعلم بها كل مطلع على مقومات الفكر العربي الاسلامى هى ان الفكر العربى الاسلامى هو فكر نبع من البيئة وجاء ليسد حاجتها • فما الخلافة ، مثلا ، الا صورة صادقة اصيلة ولنظام عكس واقع الحياة بكل دقة •

---

(١) انور الجندى ، معالم الفكر العربي المعاصر ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٢٠ •

(٢) المصدر السابق ، ص ٩٧ •

ومن الامثلة على هذه الحملات الفكرية التي شنها الفكر الغربي ضد الفكر العربى الاسلامى ، ثانيا ، مهاجمته للفكر العربى الاسلامى بانه فكر يستسلم للماضى[1] • وتتمثل هذه الدعوة في ان ابناء الفكر والحضارة العربية الاسلامية الذين يعيشون على تراثالماضى ، الذين فاتهم ان يعرفوا عنه ، انه يشكل عائقا دون حركتهم وتطورهم • فالتراث العربي الاسلامى ، كما يروج له مفكرو الاستعمار ورسل «الشعوبية الحديثة» ، تراث انتهى وانتهت حركته وركد من بعد ذلك • وان اية حركة لابد وان تنطلق من مفاهيم الحاضر المحركة وليس من مفاهيم الماضى الراكدة والبعيدة الصلة عن الحاضر • ولا يخفى على كل مطلع وكل موضوعى ، ان مثل هذه الادعاءات لا اساس لها من الصحة • وتتجلى هذه المغالطة في مسألة التراث العربى الاسلامى ، التي يحاول فيها المخطط الاستعمارى الفكرى الخلط المتعمد بين التراث والفكر الاغريقي واللغة اللاتينية ، التى انتهى امرها وانقطعت صلتها ، وبين التراث والفكر العربى الاسلامى واللغة العربية ، التي لاتزال قائمة وحية الى الحاضر • وبعبارة اوضح فان المقارنة هنا باطلة :لان التراثالاغريقي الذى انقطعت صلته لايشبه التراث الغربي الاسلامى الحي المتفاعل الذى لم تنقطع صلته •

وعلى حد قول الاستاذ انور الجندى « اننا لا نستسلم للماضى ولم يكن تقديرنا لمجدنا الغابر حائلا دون التطور يوما او الاستسلام ، ولم تكن عقائدنا ولا تراثنا ولا قيمنا الاساسية عائقا لنا عن الحركة والتطور ، بل كانت عاملا ايجابيا يفتح لنا الطريق الاصيل الواضح ، ولا سبيل الى ان ندع اساسنا ونبني في ارض رخوة ، فان بناءنا اذ ذاك لن يرتفع بل سينهار ونحن نؤمن بأن شجرة المعرفة يجب ان تطعم على اسس من ماضينا فنتصل اتصالا طبيعيا بمنابع ثقافتنا • ان كل اوليات المعرفة والحضارة نابعة من فكرنا العربي الاسلامي »[2] ويحاول التغريب ان يثير الشكوك والمغالطة فيها •

---

(١) المصدر السابق ، ص ٩٧ •

(٢) المصدر السابق نفسه •

ولم يكتف الاستعمار في حملاته الشعوبية الحديثة على الصاق تهم التجريد بالتراث وبالفكر العربى الاسلامى ، وانما تناولت معاول هدمه العلاقةبين العروبة والاسلام . فلقد هاجمت معاول الهدم الفكرى جوانب وزوايا مختلفة منه ، حيث لم تقتصر على جانب او زاوية واحدة . من ذلك ان الاسلام دين ولا شأن له بالسياسة . والدعوى هنا ان تدخل الاسلام كعقيدة دينية ، قد اضر كثيرا بالسياسة واضفى عليها الجمود ، لان مسائل الدين لاتتعلق بأكثر من العبادات وعلاقة الانسان بربه ، واما السياسة فأنها مسألة دنيوية وتتطلب الاستقلال . وهذا هو المفهوم الحديث في السياسة الذى يجعل الدولة انتقوم على اسس علمانية . وبالنسبة للعرب ، فأن من الضرورى لهم ان يقيموا مفاهيمهم السياسية على مفاهيم قومية حديثة كتلك التي قامت بموجبها دول اوربا الحديثة التي فصلت فيها شوءون سياستها عن شوءون دينها .

وطبيعى ان تفسير علاقة الاسلام على هذا النحو ، من حيث انه عقيدة دينية ، ليس انه مغالطة وانما قياس خاطىء يقوم على مسائل ومشكلات حصلت في اوربا وادت تلك المشكلات الى حلول تتفق وطبيعة الظروف التي اتسمت بالتعصب والنزاع من اجل السلطة . فقبل كل شيء ، ان الاسلام ليس هو دين وحسب ، وانما هو دين ودولة وفكر وحضارة . وهذا ما اعترف بعض المستشرقين المنصفين من امثال لوبون وكب وروزنثال وغيرهم . فالاسلام من حيث انه فكر ومن حيث انه دولة وحضارة ، كان له قصب السبق في نشرمفاهيم سياسية وانسانية : كدعوته الى الحرية والمساواة والوحدة وحثه على بناء مجتمع انسانى سعيد ينعدم فيه الظلم والعبودية التي تعودت عليها اوربا . واذا كان الاسلام خلوا من طبقات كنسية دينية تريد ان تحكم ، كما حصل في اوربا ، فانه بالنسبة للعرب المنبع الرئيس الذي استمدوا منهم افكارهم ووحدتهم وحضارتهم الانسانية العالمية ايضا . فلقد كان الاسلام ولايزال مصدر الهام وقوة بالنسبة للعرب . فهو الذى استطاع ان يوحدهم ويقدمهم الى العالم امة عربية ذات رسالة انسانية : تلك الرسالة

التي احتوت من بين ما احتوت على مفاهيم سياسية واجتماعية عليا في الحرية والمساواة ومقاومة الظلم واسعاد الانسان بمجموعه . واذن فأن العلاقة بين العروبة والاسلام هي علاقة وثيقة لاانفصام فيها . وكما عبر عنها مورو بيرجو (استاذ الشرق الادنى بجامعة برستون) في كتابه « العالم العربي اليوم » حين قال « ان العروبة تعنى الاسلام ، وان الابتعاد عن الاسلام معناه انفصال البناء عن اساسه ... وقد ثبت تأريخيا ان قوة العرب تعني قوة الاسلام ....»[١]

ولم يقتصر امر المغالطة والخلط في المفاهيم ، بالنسبة للاسلام على ما تقدم حسب ، وانما تناول جوانب خاطئة اخرى ايضا . ومن هذه الجوانب ، التي وجد فيها مفكرو الاستعمار ما يخدم اغراضهم ، الجانب المتمثل فيما صاحب المجتمع العربي الاسلامي من ظروف في عصوره المظلمة التي اعقبت سقوط الدولة العباسية ، وفترة الحكم العثماني الاسلامي التى تشكل امتدادا لها.فلقد ترجموا الاسلام ومبادئه ومفاهيمه في ضوء التدهور الذى مر به المجتمع العربي الاسلامي ، وعزوا ذلك الى المبادىء والمفاهيم الاسلامية نفسها ، حيث قالوا انها مبادىء التأخر السياسي والاجتماعي ، وانها مبادىء هزم على اثرها العرب والمسلمون.ومثل هذا التفسير فيه الكثير من الخلط والمغالطة ايضا . فقبل كل شيء ، هناك فكر وهناك انسان ينتمي الى هذا الفكر . ففي الحقيقة ان التدهور والانحلال والركود والانحسار الفكرى لم يكن سببه الفكر العربي الاسلامي نفسه من حيث انه فكر مثبط للعزائم وعامل مساعد في التدهور ، وانما سببه اهل هذا الفكر واصحابه والقوامون عليه وهم العرب ،الذين كان تراخيهم عنه سببا في خلق جو سياسي واجتماعي لا يصلح لاستمرار نمائه وازدهاره . فلقد اثبت التأريخ ان الفكر وصل اوجه حينما كان العرب مشدودين الى تعاليم رسالتهم وقيم حضارتهم ، وانهم عندما تراخوا كان ذلك التراخي عاملا في ان يتبوأ مركز القيادة ، وكما مر معنا ، شعوبية قديمة عملت كعامل هدم لتراث العرب وقيمهم العربية الاسلامية التى نشروها الى

---

(١) اقتبس في المصدر السابق نفسه ، ص ٩٨ .

العالم ، وما هذه التفسيرات المغالطة ، الا صورة لشـــعوبية جديدة • اذ من العبث افحام اسباب ما حل بالفكر العربى الاسلامى من انحسار، بالفكر نفسه• والا كيف يمكن تفسير انصهار الاقوام غير العربية وذوبانها في لواء الحضارة العربية الاسلامية ، ان لم تكن هناك فاعلية وقوة جذب وعدم تعصب ، تجعلهم يقبلون عليها • وهكذا فمن الخطأ كل الخطأ القول انالاسلام هو العثمانيون او انه المغول او غيرهم • فالاسلام اذن من حيث انه فكر ومبـــادىء شيء ، وصورة المجتمع العربى الاسلامى وما يمر فيه من فترات ضعف وقـــوة هي شيء آخر •

اساليب الاستعمار :

واذا ما تركنا المنطلقات التي انطلق منها دعاة الشعوبية الحديثة المتمثلـة بالاستعمار جانبا ، ووقفنا على الاساليب التي استخدمها في سبيل تحقيق اهدافه في تغريب الفكر العربى الاسلامى، تظهر لنا حقيقة المخطط الفكرىالاستعماري بصورة اكثر وضوحا • وتأتي في مقدمة هذه الاساليب التى اتبعها الاستعمار في الشرقعامة والشرق العربي خاصة، اسلوبه المعروف في الابقاءعلى اي وضع اجتماعي او اقتصادي او سياسى متدهور طالما انه يخدم مصالحه ونفـوذه • « فلقد ابتت الاحداث ان اساليب الاستعمار الغربي قد تمثلت فيـما تمثلت في احلال الشركات الاقتصادية الاستعمارية محل الالتزام في جبايـــة الضرائب ، وراحت تنهب الثروة العربية التي كان يستنزفها الولاة الاتراك ، وعمدت الى منع اية نهضة صناعية او اقتصادية في الوطن ، لتظل الارض العربية مصـــدر خامات لصناعات الغرب واسواقا لمنتجاته ، وظلت الامية هي الطابعالعام للمجتمع العربي بالرغم من محاولة نشر الثقافة الغربية • »[1] وما هو اخطر مما تقدم، هو محاولات الاستعمار في « ترسيخ العادات والتقاليد الجامدة وطمس القيـم

---

(١) محمود الشرقاوي ، الامة العربية ورسالتها ، الدار القومية ، القاهرة (بلا تأريخ) ، ص ٣١ •

العربية الصميمة وبث روح الانهزامة والتخاذل وتثبيت الوضـــع القبلي الذى يجمد بنية المجتمع • »(١)

اما الاسلوب الثانى الذى اتبعه الاستعمار الغربي في سبيل تحقيق اهدافه ومصالحه ، فهو خطته في التجزئة • ولقد تناولت هذه الخطة ابعادا مختلفة • ومن هذه الابعاد ، التجزئة الجغرافية الاقليمية • فبعـــد ان كانت الاقاليـم موحدة اداريا في ظل الحكم العثمانى ، اذا به يبتدع نظرية التجزئة الاقليمية التي عملت على خلق كيانات اقليمية ونظريات اقليمية سياسية تقوم منهاه وكان على اثر ذلك ان ظهرت التجزئة وحدودها السياسية التي تفصل بين اجـــزاء الوطن الواحد • وقد وضع الاستعمار ، بالاضافة لهذه الكيانات حكاما واجهزة تتفق معه في سياسته وافكاره • ولقد ظهرت هذه الكيانات الكاذبة وكأنها تمثل دولا ذات شعوب مختلفة في الوقت الذي هي ترتبط جميعا بلغة واحدة ومصالح مشتركة وآمال واحدة • فلقد عمدت فرنسا الى عزل المغرب العربي عن المشرق العربى ، كما عمدت بريطانيا عزل مصر عن السودان ، ثم عمدت الى عـزل وادي النيل برمته عن اقطار الجزيرة العربية •

ولم يقف الاستعمار عند هذا الحد في نظرية التجزئة • فلقد عمـد الى نظرية تجزئة الفكر السياسي العربي الاسلامي وذلك بتشـــجيع كل الافـكار والمذاهب التى تتجاوب ونظريته فيالتجزئة الفكرية عن طريق برامجه الثقافية التى وضعتها الثقافة الغربية • ومما تجدر الاشارة اليه هو ان هذه البرامـج الثقافية والفكرية قد جند لها الاستعمار فرقا من المبشـرين المتضلعين ليس في الميدان التعليمي والثقافي فحسب ، وانما كذلك في ميادين اخرى من دينيـــة وفنية وسياسية ونفسية واقتصادية وغيرها • والشيء المهم بالنسبة لهـذه الفرق التبشيرية والمبشرين ، هي ان قاسما مشتركا اعظميجمعها وذلكهو الاتفاق التام

(٢) المصدر السابق ، ص ٣١ •

على هدم مقومات الفكر والحضارة الاسلامية واخضاع الشرق العربي الاسلامي للاستعمار الغربي[1] .

ان اخطر ما قام به الاستعمار هو تشجيعه النزاعات المذهبية والعنصرية والاقليمية وتحطيم كل ما من شأنه ان يجمع العرب بأخوانهم المسلمين الذين كانوا فيها كذلك طيلة زمن طويل في ظل المبادىء الانسانية الاسلامية .ولقد كان ذكيا كل الذكاء في الاستفادة من الضعف والوهن والجهل الذى دب بين ظهراني العالم العربي الاسلامي ، والذي نخرته معاول هدم القوى الشعوبية المغرضة . كما حاول ان يتبع ذلك بالتجزئة القومية ، عن طريق النزاعات الاقليمية التي خلقها اؤ التي مهد لوجودها بعمله على كبت الوعي القومي كالنزعة الاقليمية الفرعونية في مصر ، والنزعة الاقليمية البربرية في مراكش ، والآشورية في شمال سورية والنزعة القومية اللبنانية[2] .

واذا ما اضيف الى كل ما تقدم من ابعاد في التجزئة الجغرافية والسياسية والفكرية ، البعد الاقتصادى ، حينئذ يتجسد امام المحلل للاستعمار الغربي بكل وضوح كيف ان المخطط الاستعمارى هو مخطط متكامل بحيث ان ابعاده ووسائله المختلفة تتعاون مع بعضها لتؤدي الى الاهداف المرسومة . والمهم هنا هو معرفة كيف ان ابقاء الاوضاع الاجتماعية والثقافية في حالة التأخر والتدهور ،وكيف ان التجزئة الفكرية السياسية وما نجم عنها عن نظريات سياسية واقليمية ودول ذات كيانات لا تتسم وطبيعة تكوين المنطقة تأريخيا وثقافيا وحضاريا : نقول كيف انها تمهد جميعا لخلق ظروف صالحة للاستغلال والتبعية الاقتصادية التي تخدم الاستعمار على افضل وجه .

---

(١) للرجوع الى التفاصيل والتشعبات المختلفة في موضوع التبشير وعلاقته بالاستعمار ، انظر : د. مصطفى خالدى و د. عمر فروخ ، التبشير في البلاد الغربية ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، صيدا ، بيروت ، ط ٣ ، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م .

(٢) محمود الشرقاوى ، الامة العربية ورسالتها ، ص٣٢ .

واية خلاصة يمكن ان تقدم بشأن الاستعمار الغربي ومخططاتـه لا يمكن لها ان تغفل عن ذكر الاضرار التي خلقها في استمرار تأخر اوضاع المجتمع العربي والاسلامي ، وفي دوره البالغ والخطير في التدهور والركود والانحسار الفكري • ذلك ان عملية انماء الفكر وازهاره وكما مر معنا ، لا يمكن لها ان تتم في ظل اوضاع اجتماعية وثقافيـة واقتصادية وعسكريـة وسياسيـة متدهوره •لقد عملت هذه الاوضاع على طرد وفناء العلماء والمفكرين • كما عملت على انشغال البقية الباقية منهـم بالفقر والمرض • اضف الى ذلـك ان الاحتلال العسكرى والكبت السياسى الذى يخلو من كل حرية فكرية وسياسية كانت عوامل شديدة في تأثيرها ، وشكلت فتراته فترات امتداد للعصر المظلـم الذى حبس فيه الفكر العربي الاسلامى طيلة مئات السنين • وما النكبات التي حلت بأبناء الحضارة العربية الاسلامية ، وفي مقدمتها نكبة فلسطين عام ١٩٤٨، الا انعكاسا للاوضاع المتدهورة التي مروا بها• الا ان الشيء المهم والخطير هو أن ايغال القوى المختلفة من النيل من الفكر والحضارة العربية الاسـلامية ومبادئها اكثر فاكثر ، كانت من اهم اسباب تيقظ الافكار •

وهكذا يتبين ان دور الاستعمار الغربي كانخطيرا لانه هز الكيان الفكرى والحضارى العربي الاسلامي هزة قوية لا يزال يعانى من آثارها • وبدلا من ان تؤدي هزة الاستعمار الى فناء الفكر واذا به يعيد نشاطه وقوته في يقظـة جديدة •

ومن هنا يمكن تصوير الانحسار الفكرى العربي الاسلامي ، بانه نتيجة لضعف الهمم العربية التى ابتعدت عن تأدية دورها في القيادة الفكرية السياسية والاجتماعية ، والتي مهدت الى قيام قوى غريبة ، تمثلت في الشعوبية القديمة والحديثة (الاستعمار) ، والتي ادت بمجموعها بالفكر العـربي الاسـلامي الى المرض فالضعف فالهزال ، ودخـوله في خطوط فرعية مشـوهة لخطـوطه الاساسية • وكان مننتائج هذا الضعف والهزال ان مر الفكر العربىالاسلامى، والفكر السياسى منه ، في فترة مظلمة طويلة تميزت بعدم تمكنه من الوقوف امام

الافكار الوافدة التي غزته وغربته عن حقيقته . واذا كانت فترة مرضه الاولى قد عمل عليها الشعوبيون القدماء ، فان فترة مرضه الثانية قد عمل عليها الاستعمار الممثل لشعوبية جديدة ارادت استغلال ضعفه بالعمل على هدم مقوماته ، لكي تسود افكاره ولتصبح قاعدة لمساندته واستمرار سيطرته .

الا ان عجلة التاريخ قدر لها بعد امد من الزمن ان تغير اتجاهها لتكون في غير صالح معاول الهدم .. وقد تمثل هذا التغير في انتفاضة الفكر العربي الاسلامي : الذى انتفض ليدافع عن كيانه ، وليعرف بهويته وشخصيته الجديدة التى تتحدث عنه بوحي من قيمه الانسانية وبروح تقدمية تتماشى وروح العصر الحديث . وهذا ما سنتحدث عنه في الفصل المقبل .

الفصل التاسع

اليقظة الفكرية

تمهيـد :

ليس من المبالغ فيه القول ان يقظة الفكر العربي الاسلامي الحـديث تشكل الدليل على قوة وعمق جذور هذا الفكر التي تمتد فروعهـا الى الاف السنين • فالفكر العربي الاسلامي الذى اصابه الضعـف والوهن من جراء ما قامت به معاول هدمه من الداخل ومن الخارج ، وعاش فترة عهد مظلـم على اثرها •• ، نقول ان هذا الفكر لم يندثر على الرغم من انتهاء وزوال دولته العربية الاسلامية التى نشأ وازدهر في ظلالها • وهـذا التيقظ مـا هو الا سريان الدم في عروقه وانبعاث روح الفاعلية والحركة فيه من جديد •

والسؤال الذى يفرض نفسه هو كيف انبعثت في الفكر العربي الاسلامي روح الفاعلية والحركة ، سيما وان المرض الذى الم بـه كان عضالا ؟ واذ تتفرع الاجابة على هذا السؤال تفرعات عديدة الا ان مبعث الفاعلية والحركـة الجديدة الرئيس ،يكمن في الانفجار الذى جاء نتيجة الضغوط الشديدة الذي عملت عليه عوامل متعددة وفي فترات مختلفة • فكما مر بنا في الفصل السابق، ان الفكر العربي الاسلامي قاسى اكثر ماقاسى من الضربات الشـديدة التي صوبت اليه من قبل قوى خارجية عديدة تلتقى كلها في هدف واحد وهوالعمل على هدمه وازالته من الوجود •

ولقد تمثل هذا الانفجار بتنبه ويقظة قامت على يد مفكرين ومصلحين، ثم تبلورت في حركات دينية وسياسية واجتماعية متتابعة وكان الهدف منهـا الدعوة لانقاذ الفكر والقيم العربية الاسلامية مما اصابها من تشويـه وتضليل قامت به القوى المتعصبة ضده • فلقد اظهرت تلك الدعوات خوفها على الرسالة الاسلامية وتعاليمها من التشويه ، وعلى الشريعة الاسلامية وتعاليمها من التبعثر والضياع •

المرحلة الاسلامية (الدينية) :

ومما تجدر الاشارة اليه ان دعوات الانقاذ هذه كانت قد ظهرت اول ما ظهرت بثوب ديني • وكان هدفها الاعلى حماية المعتقدات الاسلامية الدينية من العبث بها من قبل العابثين • ومن هنا يمكن القول ان المرحلة الاولى من اليقظة الفكرية كانت يقظة ذات طابع ديني في اساسها • ولقد كان من اول الداعين الى انقاذ القيم الاسلامية الدينية من الضياع ، هو الفقيه المعروف بابن تيمية •[1] ولقد تمثلت دعوة ابن تيمية في الدعوة الى تنقية الاسلام من كل ما اصابه من بدع والرجوع به الى نقاوته وحقيقته وعقيدته الصافية • وقد رأى ان الطريق الى تخليص المجتمع من الفوضى الدينية والسياسية والاجتماعية التي اصابته هو بالرجوع الى الشريعة والى دستورها بالذات • وانطلاقا من هذا التفكير ، فانه وجد ان السبب الحقيقي في فساد السياسة في البلاد كان ناجما عن ابتعاد الناس عن شريعتهم • ومن هنا نجد ان ابن تيمية يربط الاصلاح السياسي بالأصلاح الديني •فهو يقول في كتابه « السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية » ، ان فساد الراعي الذى ادى الى فساد الرعية مبعثه ابتعاد السياسة عن الركون الى تعاليم الشريعة الخلقية[2] •

---

(١) هو تقي الدين ابو العباس أحمد بن عبدالحليم أبن عبدالسلام أبن عبدالله أبن محمد أبن تيميه ، الذى ولد في نجران في العاشر من ربيع الاول عام ٦٦١ هـ الموافق للثاني والعشرين من كانون الثاني عام ١٢٦٣ م ، اى في بداية النصف الثاني من القرن الثالث عشر • وقد عاش متنقلا بين حران ودمشق ومكة والقاهرة ومن اشهر ما كتب « السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية » • وبعد جهاد مخلص من اجل القيم العربية ، والاجتماعية والسياسية، التى جاءت بها الرسالة الاسلامية ، توفى عام ٧٢٦هـ الموافق ١٣٢٨م •

(٢) انظر كتاب تقى الدين ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، تحقيق علي سامي النشار واحمد زكي عطية ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٥١ • حيث يقول في ص ١٧٢ : « وان انفرد السلطان عن الدين او الدين عن السلطان فسدت احوال الناس • »

ومن هنا نجد ان ابن تيميه كان من اوائل المصلحين الداعين الى يقظة المجتمع وبنائه مجددا على اساس الشريعة الاسلامية الخالصة • الا ان دعوة ابن تيميه لم تلق أذنا صاغية في زمانه •

ولكن دعوة ابن تيمية التي اتسمت بطابع ديني والتي لم يكتب لها النجاح قدر لها ان تتجدد مرة اخرى بعد مرور اربعة قرون • وقد تمثل هذا التجديد بشخص محمد بن عبدالوهاب الذى قاد حركة اصلاحية دينية ابان القرن الثامن عشر للميلاد (القرن الثاني عشر الهجرى) والتي عرفت بالحركة الوهابية[1] • ولقد اعتمد ابن عبدالوهاب في حركته من حيث الاساس على آراء ابن تيمية • وكانت حركته تتميز بالدعوة الى الرجوع بالاسلام الى عزته من بعد تأخر • وقد اخذ بافكار ابن تيمية نتيجة لدراسته لمؤلفاته• اما حقيقة افكاره التي اتسمت بالطابع الديني وتحمل بين طياتها بعض الافكار السياسية المستندة الى الدين ، فانها وصفت الاسلام بشكله السائد في عصره آنذاك بانه اسلام قد تشرب بالمساوىء التي لا تمت الى الدين الصحيح بنسب• ومن هنا رأى محمد عبدالوهاب واتباعه ان الطريق لانقاذ المجتمع الاسلامي من تدهوره هو بالرجوع الى بنائه بوحي من الشريعة الاسلامية الخالصة ، وتركه كل العادات والتقاليد الدينية والاجتماعية السيئة التي التصقت بالاسلام واضرت به • وبعبارة ادق ان القانون الذى يجب ان يرجع اليه المجتمع الاسلامي في بنائه هو قانون الشرع الاسلامي • ولميكتف الوهابيون بالدعوة

(۱) ولد محمد بن عبدالوهاب عام ۱۱۱٥ـ۱۱۹۹ هـ الموافق ۱۷۰۳ ـ ۱۷۸۷م في بلدة صغيرة اسمها عينبة من اعماق نجد • بدأ دراسته الدينية والشرعية في نجد واكملها في المدينة • وكان خلال هذه الدراسة قد تتلمذ على شيوخ الحنابلة • ولقد تخللت حياته من بعدها الانتقال الى البصرة وبغداد وهمذان واصفهان حيث درس فلسفة الاشراق والتصوف • ثم عاد الى بلاده من بعد ذلك ليخرج الى الناس بدعوة قدر لها ان تتحول الى حركة دينية عرفت بالحركة الوهابية ، انظر : الصراع بين الموالى والعرب ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٠ •

لافكارهم على الصعيد النظرى وانما استطاعوا ان يتحالفوا مع الامير محمد بن سعود امير نجد وذلك لايجاد طريق لتجسيد تلك الافكار والانتقال من صعيد الدعوة النظـــرية الى التطبيق العملي ، بأقامة ما عـــرف بالدولة العربيـــــة السعودية فيما بعد •

ولكن هذه الحركة التي ارادث اصلاح المجتمع الاسلامي على الاســاس الحنبلي الصارم ، قد اضفى عليها سمة العنف والصراحة ، مما جعلهـــا ان تلقي المقاومة من قبل السلطة العثمانية في الاستانة التي خشيت من قيام دولـة اسلامية في الجزيرة العربية تناوىء الاستانة • وبذلك رسمت خطة دعائيـــــة لمناهضتها • ولم يكتف العثمانيون بذلك وانما ســـيروا حملة شديدة للقضـــاء عليها عسكريا وسياسيا • ومع ذلك فان الافكار التي نادى بها ابن عبدالوهاب لم تندحر ، حيث ظهر مصلحون من بعده في اصقاع خارج الجزيرة العربيـة، كالهند والمغرب من نادى بالاصلاح وكانوا متأثرين بافكـار ابن عبدالوهاب • الا ان مايجب ذكره هنا هو ان عملية الزمن قد دارت بعـــد ابن عبدالوهاب لتنقل حركة اليقظة الفكرية الى مرحلة جديدة : مرحلة تميزت بمحـور ذي طابع سياسى ••• وبذلك اختلفت عن محور المرحلة الاولىالذي تميز بمحوره الديني •

المرحلة الاسلامية (الاجتماعية والسياسية) :

ان الحديث عن مرحلة اليقظة الفكرية الاسلامية الاجتماعية والسياسية، هي مرحلة ثانيةمن مراحل اليقظة الفكرية العربية ، اذ كما قلنا قد سبقتهـــا بقظة فكرية دينية هدفت اعلى ما هدفت الى تنقية الاسلام الديـــن من البدع والشوائب التي لحقت به اثر تدهور الاحوال والتي سمحت للقوى الشعوبية الداخلية والخارجية من النيل منه وتشويه معالمه • اما اليقظة الفكريـــــة الاجتماعية السياسية فهي يقظة اتسمت اكثر مـــا اتسمت بالطابـــع الاسلامي والاجتماعي السياسى ، وهذه اليقظة الفكرية التى نحن بصددها لم تسر باتجاه واحد في خط سيرها وانما سلكت اتجاهات متعددة • ولعل الســـبب في ذلك

هو الظروف التي مر بها المجتمع العربي الاسلامي والتى كان لها التأثير في رسم هذا الاتجاه او ذاك .

ولعل من المفيد جدا ونحن نتحدث عن اليقظة الفكرية الاسلامية الاجتماعية السياسية ، ان نشير بوجه خاص الى القوى الخارجية التي احتكت باليقظة العربية الاسلامية ، والتى كان لها دور بارز في رسم الاتجاهات الايجابية والسلبية منها وذلك بحسب تأييدها لتلك القوى . ان اول ما يجب ان يتذكره الباحث هو ان اهم القوى تأثيرا من بين القوى المختلفة بالشرق العربي الاسلامي هي القوى الغربية ، والتى احتكت اول ما احتكت عن طريق الغزو العسكرى المتسم بالطابع الديني ، والذي تمثل بالحروب الصليبية التي دامت طوال قرنين من الزمن ابتداء من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر الميلادي . ومع ان الغزو العسكرى الصليبي قد فشل في تحقيق اهدافه العسكرية ، الا انه لم يكن كذلك من النواحي الاقتصادية والسياسية والفكرية. ويتجلى امر ذلك في انه وقف بصورة مباشرة على الشرق العربي الاسلامي فتعرف من خلالها على عقيدته وفكره ، كما تعرف على مواطن الضعف والقوة في المجتمع العربي الاسلامي . والاكثر من كل ذلك اطلاعه على الثروة الطبيعية التي يملكها هذا الشرق العربي الاسلامي . (١)

ولم يذهب اطلاع الغرب من وراء جولته في الشرق العربي الاسلامي سدى . فلقد افادته تلك الجولة من حيث انها اصبحت الأساس التي راجع في ضوئها نفسه ، لوضع خطة جديدة يستطيع فيها من السيطرة على الشرق العربي الذى جذبته اليه عوامل اقتصادية ودينية وسياسية . وقد تم له ذلك حين بدأ جولته الثانية في نهاية القرن السادس عشر الميلادى مطبقا فيها خططه الاقتصادية لتحويل ثروات منطقة الشرق العربي الاسلامى لخدمته ، وخططه السياسية لتدعم وتعمل على استمرار نفوذه في المنطقة ذاتها . والاهم

---

(١) انظر د. البهي ، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٦ .

من كل ذلك خططه الفكرية التي نزعت اكثر ما نزعت الى توجيه الفكر العربي الاسلامي ، وجهة يمكن من خلالها تحقيق اغراضه[1] •

ولقد وجد الغرب من خلال خططه ، التي بدأ بتطبيقها منذ اواخر القرن السادس عشر ووصل غايته القصوى في تحقيقها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، ان السر في تحقيق ودوام سيطرته يكمن في التوجيه الفكري • ولذلك فانه بدأ بخطة فكرية ذات ابعاد دينية واقتصادية وسياسية واجتماعية ، هدفت اول ما هدفت الى اضعاف مقومات الفكر العربي الاسلامي تمهيدا لتوجيهه الوجهة التي تأتلف والفكر الغربي[2] • ومن هنا ظهرت الوسائل خارج الشرق العربي الاسلامي على يد مستشرقيه والتي استهدفت دراسة وتحليل الفكر العربي الاسلامي من جميع نواحيه الدينية والاقتصادية والسياسية ، تحليلا يكشف صورة الضعف وعدم صلاحيته للعصر الحديث ، مما يحتم عليه الاخذ بمقومات الفكر الغربي الذى من شأنه ان يعمل على جعل الفكر العربي الاسلامي مواكبا لروح العصر والتقدم • اما حملته الفكرية من الداخل ، فانها قد ركزت على النخبة المفكرة من ابناء الفكر العربي الاسلامي ، سيما اولئك الذين درسوا وتثقفوا في مدارس الغرب ، ووجدوا بقصد وبغير قصد ، ان السبيل الى نهضة الشرق العربي الاسلامي لا يمكن ان تتم الا بأخذه السبل التي سلكها الغرب في نهضته • وبعبارة ادق ، ان سبيلهم الامثل للنهضة هو بناء وتوجيه الفكر العربي الاسلامي توجيها مغربا •

الحركة التجديدية :

والواقع ان الغرب الاستعماري قد تمكن الى حد ملموس من تجنيد الكثير من المستشرقين لخدمته بالصورة التي ارادها • كما تمكن الى حد ملموس من لم شمل كل اولئك الافراد المفتونين من ابناء الشرق العربي

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦-٧ •
(٢) البهي ، ص ٧ •

الاسلامى في مدرسة فكرية تلتقى افكارها مع المستشرقين والتي عرفت بمدرسة المجددين : تلك المدرسة التي اتخذت اتجاها فكريا معلوما ، ذلك هو الاتجاه العربى الاسلامى المغرّب .

ويمثل هذا الاتجاه التجديدى (الاتجاه الفكرى الممالىء للغرب) في الدعوة « الى مسايرة الاوربيين في تفكيرهم وفي خطواتهم في الحياة ، وفي فصل الدين عن السياسة ، وفي ابعاد الدين واللغة عن مجال الترابط . »[1]
فمن حيث النظرة الى الحياة بوجه عام ، فان اصحاب الفكر التجديدى ، الذين تأثروا كل التأثير باراء المستشرقين ، رأوا ان المبادىء والقيم التي جاءت بها الرسالة الاسلامية كانت قد جاءت لمجتمع عربي اسلامى بدائي . وان الزمن الطويل قد غير ذلك المجتمع فأصبحت تلك التعاليم لا تصلح له بعد ، ومن هنا كان على المجتمع العربي الاسلامى ان يجرى التعديلات الضرورية على نظرته ، لكي تنسجم وحياة العصر . وان السبيل الى ذلك هو بالاخذبمفاهيم الفكر الحديث : والمقصود هنا اساليب الفكر الغربى . من ذلك مثلا، النظرة الى الدين وعلاقته بالسياسة والدولة والمجتمع . فأصحاب نظرية التجديد في الفكر العربى الاسلامى يرون ان الرسالة الاسلامية في اساسها ، هي رسالة اصلاحية للافراد . واذا كانت الرسالة الاسلامية قد لعبت دور الموجه ، فأن ذلك كان لفترة قصيرة[2] حين كان فيها المجتمع العربي الاسلامى بدائيا... ولكن ما ان تطور المجتمع ثقافيا واجتماعيا وسياسيا حتى ظهر عجز الاسلام في مواكبته لظروف الحياة المتطورة[3] .

---

(١) محمد البهي ، المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

(٢) ينكر الكثير من اصحاب الاتجاه الفكرى العربي الاسلامي المغرب،ان سيادة المسلمين في عهد الرسول وصدر الاسلام ، كان مبعثها القيم الروحية الاسلامية ... وانما كانت تتجلى في السيف والقوة . المصدر السابق ، ص ١٩١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٩٢ .

وبهذا الاسلوب الفكرى التغريبي يصل المستشرقون الى النتيجة وهي ان هناك امام المجتمع العربي الاسلامي السير في احدى طريقين : الاولى التمسك بالقيم الاسلامية وهو ما يؤدي به الى الانعزال والتخلف في وسائل الحضارة، والثانية ، الاخذ بمبدأ التطور العام في الحياة والذى لا مفر من الخضوع له ، وهو ما يؤدي الى التقدم المساير لتقدم العالم الغربي الحديث[1] .

ويرى اصحاب هذا الاتجاه ان من اهم القواعد التي تأخذ بالمجتمع العربي الاسلامى الى طريق التطور والتقدم هو « ابعاد الاسلام عن مجال الحياة العامة ، وتركه في ضمير الفرد مستورا ، لايعبر عنه الفرد الا لنفسه فقط ، وفي غير اعلان او حماس[2] . » وبعبارة ادق فصل الدين (والاسلام بنظرهم لا اكثر من دين) او ابعاده عن تنظيم الحياة الاجتماعية . وكذلك ابعاده عن تنظيم الحياة الاقتصادية والمالية وما يتبع ذلك من تشعبات .والاهم من ذلك ، ابعاد الدين عن السياسة (الحكومة والدولة والسيادة العامة) . وآيتهم في ذلك « ان السياسة شيء والدين شيء آخر وان نظام الحكموتكوين الدول انما يقومان على المنافع العملية قبل ان يقوما على اى شيء اخر . »[3]

وعلى هذا النحو اصبح موضوع المنافع العمليةاداة بيد المجددين لتقريب الفكر العربي الاسلامى الى الفكر الغربي والى نظرته المادية الى الحياة بالذات . فكما لايخفى ان الفكر الغربي في اتجاهاته الحديثة ـ سيما في القرن التاسع عشر ـ كان يسير وراء التفكير المادى الطبيعي ، ووراء تمجيد القوة المادية والمظاهر الحضارية الالية ، والتفسير الاقتصادى للتاريخ البشري، كما يقوم على التقليل من شأن الروحية الدينية والمثالية الانسانية ، اىالتقليل من المعاني والاهداف التي تتسم بالسمة الانسانية او الدينية او الاخلاقية[4] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٩٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٩٢ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٨٠ .
(٤) المصدر السابق ، ص ١٨٤ .

وصفوة القول ان هذا الاتجاه في التفكير والذى اخذ يحمل اسم الاتجاه المادى العلمى الذى قام عليه التفكير الغربى ، قد وجد له المؤيدين في الشرق العربى الاسلامى على يد المجددين . وهذا الاتجاه العلمى المادى الذى اراد له المستشرقون في الشرق العربى الاسلامى الانتشار ، هو اتجاه ينظر الى الحضارة على اساس نفعي مادى ، ويتخذ من وسائل العلم طريقا لتحقيق التقدم المادى الصناعى ، وينكر اية قيود تحدد حريته العقلية في سبيل بلوغ غايته . وانه ينظر الى السياسة نظرة علمانية ينفصل فيها الدين (الاسلام) عن السياسة ، كما انه ينظر الى قانون الدولة بانه القانون الوضعي الذى يبتعد عن الشريعة الاسلامية .

وهنا لابد من الاشارة : الى ان هذا التوجيه الفكرى السياسى ، الذى ينظر الى الاسلام كونه دين وحسب ، وانه يجب ان ينفصل عن السياسة وعن قانون الدولة قد قصد به زعزعته لا بل هدم الفكر العربي الاسلامي والسياسى منه بوجه خاص من اساسه . والان وبعد هذا العرض العام لحركة التجديد يجدر بنا الوقوف على اراء قادة هذه الحركة .

احمد خان (١٨١٧ـ١٨٩٨م) :

قاد احمد خان حركة عرفت باسمه ، وقامت على الافتتان بالعلم الطبيعى والحضارة الغربية المادية . « والافتتان بالعلم الطبيعي او بالطبيعة كما يقال ، يؤدي الى خفة وزن القيم الروحية والمثالية ، وهي القيم التي تقوم عليها رسالة الاديان السماوية التي يمثلها الاسلام اوضح تمثيل . »[١]

ومن البديهى ان التأكيد على الطبيعة هو عملية مقصودة لابعاد ابناء الفكر والحضارة العربية الاسلامية عن قيمهم : ابعادهم عن خط فكرى يعطى للانسان قيمة ويجعل الاشياء المادية (او الطبيعية) من حوله متوازنة ومؤتلفة مع حاجاته ، وتوجيههم الى خط فكرى يتخذ الاشياء المادية من حول

(١) البهي ، ص ٢٩ .

الانسان اساسا ، ويعمل على تكييف رأى الانسان والنظر الى حياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلالها • ولاشك ان هذه العملية المقصودة ان هي الا عملية توجه الفكر العربى الاسلامى توجيها غربيا • ومما يلفت النظر ان احمد خان قد اسمى عمله هذا « بالتقدمية » • ويقصد بذلك الدفع بالاسلام الى طريق تقدمي ، يرى الاشياء على اساس علمى طبيعي ، اذ ان الاساس في الاديان كما رأى احمد خان هو ان تكتشف مسالك الطبيعة[1] • وقد قدم الحجج في ان اوربا لم تتقدم في العلم والصناعة الا بسيرها وفق هذا السبيل • ومن هنا دعا الى الاخذ بلساليب اوربا ، والى التقرب منها في جميع المجالات وبضمنها مجال الدين وفق مبدأ جاء به وهو انسانية الاديان[2] •

ولقد كلل احمد خان اعماله ، اضافة الى كتاباته ومؤلفاته التي من اهمها (حياة محمد ، وتفسير القرآن ، وتبيان الكلام) بالاشراف على تأسيس الكلية الانكليزية الشرقية المحمدية (التي اصبحت تعرف اليوم بالجامعة الاسلامية) وفق نظم جامعية غربية « تدرس فيها المسيحية بالعناية التي يدرس فيها الاسلام »[3] •

ان ما توخاه خان هو تربية المسلمين سيما الشباب منهم تربية تربطهم بالقيم الفكرية الغربية • وقد عمل جاهدا ليكون ممثلا لها في الشرق الاسلامى • ومع انه كان يؤكد على خلق التجديد في الاسلام ، الا ان الذين وقفوا على اتجاهاته واعماله بدقة ، يتفقون ان ما جاء به من افكار وما قام به من اعمال قد هدف الى هدم مقومات الفكر الذى جاءت به الحضارة العربية الاسلامية •• وهو ما يسهل للغرب من تحقيق اهدافه الاقتصادية والسياسية • وما دعواته في قيام نظام اقتصادى وسياسى واجتماعى وابعاد الدين عنها

(١) البهي ، ص ٢٨ •
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٠ •
(٣) المصدر السابق ، ص ٣١ •

جميعا ، على غرار النظم الغربية ، الا ادلة على خدمته للغرب وابعادا للشرق عن مفاهيمه وقيمه.

القادياني :

واذا كان احمد خان قد اتخذ في دعوته التجديدية طريق الطبيعة والطبيعيين واراد ان يكون الاسلام في خدمة الطبيعة واكتشاف مسالكها ، وفي استخدام الدين اداة من ادوات التقدم المادى والصناعي ، فان ميرزا غلام احمد القادياني من بعده قد قام بحركة تغريبية اخرى عرفت بالقاديانية .

ان اهم ما ظهرت فيه القاديانية هو تشكيكها ، باسلوب خفي بالقيم التي جاءت بها الرسالة الاسلامية . وهذا التشكيك هو تشكيك مقصود الغرض منه اظهار الرسالة بمظهر الضعف والعجز من جهة وحصر سماتها في حدود الايمان والعقيدة[1] ، بدلا من انها رسالة جاءت بقيم انسانية تناولت تنظيم حياة الانسان بصورة شاملة في ابعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية . وتتمثل محاولة حصر الرسالة في انها رسالة دينية وحسب ، وفي تنظيم امور حياة الانسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية بعيدة عن الرسالة ، وبذلك ، يمكن نشر الافكار التي تتناسب والقيم التي يقوم عليها الفكر الغربي . وهذا بالذات هو هدف الاستعمار الغربي الذي عن طريق غزوه للافكار يتمكن من تسخير الشرق لخدمة اغراضه السياسية والاقتصادية . كما ان الامر لاينتهي في حصر الاسلام في حدوده الدينيةوتركه وشأنه ، وانما ما ارادته القاديانية هو احلال ثورة تقدمية في الاسلام : ثورة تستطيع ان تضيف مفاهيم جديدة يمكن ان تحل محل مفاهيمه الحقيقية . والوسيلة كما سبق بيانه ، هي اظهار المفاهيم القائمة بمظهر عدم مواكبتها للانسان الحديث وذلك عن طريق توجيه هذه المفاهيم وتفسيرها تفسيرا جديدا بتلائم وحياة الانسان الحديث من ناحية ظاهرية ، ولكنه يخدم الاغراضالتي

(١) المصدر السابق ، ص ٣١ .

تلتقي فيها كل من مصالح المجددين القاديانيين ومصالح الاستعمار الغربي لتمثل هنا بالمصالح الانكليزية في الهند وافغانستان وايران وغيرها من الاقطار الاخرى في الشرق •

ومن المظاهر التي جاءت بها الحركة القاديانية ، على يد زعيمها ميرزا غلام احمد القادياني ، هو تقمصه شخصية نبي هو المهدى الذى حل فيه عيسى ومحمد على السواء[1] • ولقد طالب ، وهو حامل رسالة الاسلام المتجدد ، بالاخذ بالاراء الموحاة اليه • ومن ارائه هذه عدم الثقة بالمصادر الاسلامية القديمة والاعتماد على ما يأتي به هو واتباعه من اراء جديدة •[2] وقد اراد بذلك قطع الصلة بالماضي الفكري والتاريخي • لقد اراد قطع الصلة بالماضي لانه يعلم ان الفكر الاسلامي يستمد قوته من جذور الماضي • وقطع الصلة بالماضي معناه قطع الجذور التي هي مصادر القوة والحيوية ، وذلك لاحداث فوضى فكرية دينية واجتماعية ، يستطيع من خلالها بث افكاره الجديدة • وافضل مثل على ذلك اراؤه بصدد الجهاد الذى تعلنه الدولة الاسلامية على اعدائها • فهو يقول « ان حقيقة الجهاد لاتعني العنف واستخدام ادوات الحرب ضد غير المؤمنين وانما هووسيلة سلمية للاقناع • »[3] وقد قصد بذلك تحوير المفاهيم الفكرية والسياسية التي نهتدى بها الدولة وفقا للدستور الاسلامى الاعلى المتمثل بالقرآن • ففي الحقيقة ان الوسائل الاقناعية السلمية ليست بشيء جديد على الفكر السياسى العربي الاسلامي بدليل ما جاء في الآية الكريمة « وادعوا الى السلم كافة • » ولكن النقطة الهامة في الموضوع ، والتي تحتاج الى الاجابة الواضحة هي ماذا تعمل الدولة في حالة عدم جدوى وسائل الاقناع • ثم ماذا تعمل في حالة العدوان عليها ، هل تظل قاعدة في حالة اقتراف الظلم والعدوان ؟ كل هذا بحسب رأي القادياني يعني السكوت عن الظلم ••• ولكن هذا السكوت الذى يقول

---

(1) انظر الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، للدكتور محمد البهي ، ص ٣٢ •

(2) المصدر السابق ، ص ٣٥ •

(3) المصدر السابق ، ص ٣٢ •

به القادياني هو خروج عن مفاهيم الفكر الدينية والسياسية والعسكرية ،وبالتالى فهو تحريف لها . والحق ان القادياني واتباعه ، وكما يوضح الدكتور محمد البهي ، قد اراد من كل ذلك ايجاد طريق الى الالتقاء بين الفكر الغربي والفكر الاسلامي : طريق يخدم وجهة نظر الفكر الغربى .

ومن هنا يجد المحلل لاراء القادياني انها لم تكن اراء موضوعية . انها اراء ذات اهداف سياسية ، وتلك هي انه اراد ارضاء المستعمر الغربي ، انها " وليدة السياسة الانكليزية "[1] بالذات . ومما يؤيد ذلك ما جاء في كتابه « ترياق القلوب » الذى يقول فيه « لقد قضيت معظم عمرى في تأييد الحكومة الانكليزية ونصرتها ، وقد ألفت في منع الجهاد ووجوب طاعة اولى الامر الانكليز من الكتب والنشرات ما لو جمع بعضه الى بعض لملأ خمسين خزانة . "[2] ومما يؤيد ولاء القاديانى وجماعته للمستعمر واطماعه ، انها ظلت صامتة ازاء الحركات الوطنية والتحررية التي قامت في العالمين العربي والاسلامي .

واذا كان ما تقدم يمثل امثلة عن اتجاه الفكر الاسلامي المغرب في العالم الاسلامي فان العالم العربي لم يكن بمأمن عنه . فلقد ظهر فيه هو الاخر كتاب ومفكرون تأثروا بقصد وبغير قصد بالاتجاه الفكرى الاسلامي المغرب . والواقع ان العالم العربي وهو مطمح آمال الغرب الاستعمارى عبر الزمن الطويل ، قد لعب فيه الغرب دورا خاصا سواء اكان ذلك في اخضاعهعسكريا وسياسيا تحت سيطرته ، ام في تأثيره على من استطاع التأثير عليهم من الدارسين وفق مناهجه الجامعية في خارج بلادهم وداخلها .

ولقد خرجت حركة التجديد في العالم العربي لتبين لابنائه الطريق لنهضتهم الحديثة . ولقد اكد اصحاب نظرية التجديد ان اهم ما عمل على جمودهم وتأخرهم هو استمرار نظرتهم التقليدية الى المجتمع والحياة التي

---

(١) البهي ، ص ٣٣ .

(٢) انظر ميرزا غلام احمد القادياني ، ترياق القلوب ، ص ١٥ ؛ كذلك البهي ، المصدر السابق ، ص ٣٤ .

تعود بتاريخها الى القرون الوسطى . وتتمثل نظرتهم الخاطئة هذه كما براها هذه الحركة في الربط ما بين الدين والدولة . فلقد جاء علي عبدالرازق وهو شيخ من شيوخ الازهر ، ليقول في « الاسلام واصول الحكم » انالرسالة الاسلامية لم تكن اكثر من رسالة دينية ، وانها تبعد كل البعد عن السياسة .

ولقد ركز علي عبدالرازق على الطريقين المختلفين اللذين تسلكهماالسياسة والدين . فهو يقول ان اهم ما يجب ان يلاحظ ان طريق الدين هو طريق روحي ، وان طريق الدولة هو طريق مادى . وان الرسول (ص) عندما جاء برسالته كان قد جاء برسالة روحية وزعامة روحية ، وهذا امر يختلف كل الاختلاف عن الطريق المادى والزعامة المادية[1] .

والواقع ان مثل هذه الافكار التي جاء بها الشيخ عبدالرازق ــ التي انتقد عليها اشد الانتقاد كونها تخرج عن المفاهيم الاساسية للرسالة الاسلامية ــ كانت صورة مكملة للافكار التي جاء بها من قبله كل من احمد خان والقادياني . واساسها ينطلق من محاولة حصر ابعاد الاسلام كونه رسالة دينية وحسب ، ولا شأن لها بحياة الجماعة السياسية وبالدولة التي تتصل بها . وهنا يصل عبدالرازق الى بيت قصده ، وهو ان السياسة شيء والدين شيء آخر . وهذا يترتب عليه علاقة الاسلام بالمسلمين كونه لا يتعدى الوحدة الدينية . ثم ان دعوة الرسول الى الجهاد كانت موقوتة بنشر العقيدة ، وانها قد انهت بانتهاء حياة الزعيم الروحي . وبعبارة ادق ان المسلمين احرار في اختيار طريقهم وحياتهم السياسية من حيث انهم افراد وليس كجماعات .[2] وعلى هذا الاساس تصبح من مهمة الدولة تنظيم حياتها السياسية بالطريقة

---

(١) علي عبدالرازق ، الاسلام واصول الحكم ، طبعة ٣ ، ١٩٢٥ ، القاهرة ، مطبعة مصر ، ص ٦٩ .

(٢) محمد البهي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٤٠ .

التي تشاء ، ومن دون اية رقابة من الدين : لان الدين من اختصاصه تنظيم حياة الانسان الروحية ولان الدولة من اختصاصها تنظيم حيـــاة الانســان السـيـاسية •

ولم تقف حدود مثل هذه الافكار في العالم العربي ، عند علي عبدالرازق وانما جاء من بعده آخرون اكدوا السير على نفس الطريق التجديدى الفكري الذى يتلائم والتفكير الغربي •

الحركة الاصلاحية :

ولقد ترك اصحاب حركة التجديد في العالمين العربي والاسلامي ، الذين ارادوا توجيه الفكر توجيها مغربا : لقد ترك اصحاب حركة التجديد اثــارا بليغة وردود فعل قوية عند جمهرة المفكرين الاصلاحيين ، الذين اخذوابمرور الزمن يعبرون عن امانى جميع الذين يحرصون على قيام نهضة فكرية عربيــة اسلامية تستمد مقوماتها من روح التراث العربي الاسلامي وتأخذ بكل فكــرة تنسجم معه • لقد نادى المفكرون الاصلاحيون بأن النهضة الاصيلة لا يمكـــن لها ان تقطع صلتها بأرضها وبقيمها وبيئتها وثقافتها وحضارتها • وان ما نادى به المفكرون المجددون ، يشكل طريقا لايستند الى القيم العربية الاسلامية ، وانما يستند الى قيم غريبة عن التراث الحضارى العربي الاسلاميالتي بدورها لا تؤدي الا الى نهضة مزيفة • ومن هنا جاءت اراء المفكرين الاصلاحيينلتبين بوضوح ان اصحاب حركة التجديد بما قدموه من آراء كانوا سائرين بقصد او بغير قصد وراء الافكار الاستعمارية التي سخر لها الاستعمار مستشرقيــه ومبشريه لخدمة اغراضه في الاستغلال والسيطرة •

ولقد ظهرت الحركة الاصلاحية هذه التي نحن بصددها تتسم بطـــابع سياسي يقوم على منهج اسلامى متفتح لروح العصر الحديث ومناهضللاستعمار وللافكار الاستعمارية التي جاء بها المستشرقون والمبشرون سيما المتعصبونمنهم•

جمال الدين الافغاني :

ولقد برز جمال الدين الافغاني[1] كقائد لحركة الاصـــلاح ، وتبعه من بعده مفكرون آخرون كان ابرزهم الشيخ محمد عبدة والشيخ رشيد رضا ٠

لقد انطلق جمال الدين الافغاني ، في دعوته وحركته من عدة منطلقـات اساسية ، تختلف كل الاختلاف عن الحركات التي سبقته ٠ ولعل من المفيـد ، وقبل الدخول في تفاصيل المنطلقات الاساسية التي انطلق منها جمال الدين ، القول ان حركة جمال الدين هي امتداد للحركات الاصلاحية التي سبقتهـا ، والتي تشترك جميعا في الكفاح من اجل الحفاظ على سلامة الفكر واهله مـن التعديات والتشويهات التي اصابته من الداخل والخـــارج ٠ الا ان ما يميـز

---

(١) ولد جمال الدين الافغاني في سنة ١٢٥٤هـ الموافق ١٨٣٩م من أب هو السيد « صفتر » في قرية (سعد آباد) من اعمال كابل بلاد الافغان ٠ وينتمي الى اسرة ذات منزلة واحترام ٠ ويعود نسبه البعيد الى اصول عربية حيث سكن آباؤه الاولون في الحجاز ٠ وقد حرص ابوه على توجيه تعليمه (منذ ان كان في الثانية من عمره) الى ميادين كثيرة للعلم والمعرفة وقد كانت محفزة له للاستزادة من مناهلها ومصادرها حتى ضمنت له فكرا موسوعيا وافقـــا واسعا ٠ وكان من بين ما درسه مبادىء العلوم العـــربية ، والتاريخ وعلوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه واصول وكلام وتصوف ، والعلوم العقلية من منطق وحكمة عملية سياسية ومنزليـــة وتهذيبية وحكمة نظرية طبيعية وآلهية والعلوم الرياضية من حساب وهندسة وجبر وهيئة الافلاك ، ونظرية الطب والتشريح ٠ وقد قضى حياته متنقلا بين الهند ومكة ومصر وتركيا والعراق ولندن وباريس ٠ وكان لآرائه السياسة الداعية الى مناهضة الاستعمار والافكار الاستعمارية والى لم شمل المسلمين في وحدة اسلامية تنسجم ومفاهيم العصر ، ان جعلت منه فيلسوف زمانه ومفكر عصره وقوة دامغة نحو اليقظة الفكرية العربية والاسلامية الحديثة ٠ ولقد توفى جمال الدين عـــام ١٣١٢هـ الموافـق ١٨٩٧م ٠ وللاستزادة من المعلومات عن حياة جمال الدين انظر محمد عبـدة « مقدمة الرد على الدهريين » ٠ كذلك الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغـاني بقلم محمد عمارة ٠ منشورات دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ٠

حركة جمال الدين عن غيرها من الحركات هي انها حركة سياسية اتخذت لها منهجا اسلاميا حديثا • ويتمثل هذا المنهج الاسلامي الحديث في التمييز ما بين الاسلام الاصيل الذى لايقف امام التطور والتقدم ويتماشى مع احدث اساليب الحكم وبين الاسلام المفترى عليه الذى التصقت به خصائص مصطنعة لاتمت اليه بصلة والتي اظهرته بصورة الدولة والنظام المتصلب والمنعزل ، وتعاون على اظهار صورته المصطنعة هذه مفكرون من الغرب اسموا انفسهم بالمستشرقين ، واتفق معهم مفكرون من الشرق اسموا انفسهم بالمجددين •

ان محور افكار جمال‌الدين يدور حول بناء مجتمع اسلامي سليم‌متماسك وموحد • وهذا المجتمع الذى يهدف جمال‌الدين الى بنائه هو مجتمع حديث يأخذ بكل اساليب التقدم والحياة الحديثة ، التي لاتتعارض وروح الاسلام• ولتحقيق هذا المجتمع الاسلامي السليم يبني جمال‌الدين خطته في الداخل والخارج • فعلى الصعيد الداخلى ، دعا جمال‌الدين اول ما دعا الى تنظيم المجتمع السياسى وفق اسس من الحرية • لقد انتقد الافغاني الاحوال السياسية التي تعيشها العديد من الاقطار الاسلامية ، ورأى ان وضع دستور يحدد العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ، امر ضرورى لتوفير حرية الشعب في القول والعمل[١] • وابان ان الاسلام من حيث انه نظام سياسى يصون حرية الشعب وسيادته ويضع الحاكم منفذا لمشيئته[٢] • كما ابدى الافغاني، على صعيد البناء الداخلى للمجتمع السياسى مناهضته للمذهب الطبيعي او المادى، شارحا اخطاره ومضاره على المجتمع الاسلامى • وقد رأى جمال‌الدين « ان الضعف الحقيقي للمسلمين كان قد بدأ بظهور المذاهب الطبيعية والباطنية والدهرية[٣] • ووصف هذه المذاهب ، سيما الدهرية بانها عملت كسلاح خطير لتفرقة المسلمين عن طريق التشكيك بعقيدتهم وبالتالى افسادها[٤] •

---

(١) محمد البهي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٥ •
(٢) المصدر السابق ، ص ٦٦ •
(٣) المصدر السابق ، ص ٧١ •
(٤) المصدر السابق ، ص ٦٧ •

وتتجلى خطورة هذا السلاح الهدام ، في انه ظاهرا يؤيد الاسلام ، ولكنه سرا يقاومه ويسعى الى هدمه وذلك عن طريق نشر الافكار التشكيكية والالحادية[1] .

اما على الصعيد الخارجي ، فان جمال الدين يربط ما بين الاستعمار الاجنبي وما بين الضعف في الداخل الذى نخرت فيه الانقسامات والمذاهب المتضاربة واستعباد الحكام للشعوب الاسلامية . فهو يقول ان الاستعمار والغزو الاجنبي ، ان هو الا نتيجة للضعف في الداخل . ذلك انالانقسامات والضعف هى التي مهدت لسيطرة الاجنبى على البلدان الاسلامية .

لقد ابان جمال الدين الافغانى ، ان الاستعمار الاجنبي ، قد جلب الذل والمهانة للمسلمين . وان هذا الاستعمار الاجنبي ، كما رآه جمال الدين ، لم يكن ليحدث الا لان المسلمين هم في غفلة من امرهم .

ومن هنا اصبح لزاما على المجتمع الاسلامي ان يعمل على ان يكون سيد نفسه ، في الداخل والخارج . وان السبيل الى ذلك هو بالتفافه حول مبادئه الاسلامية الحقة التي توصله الى تحقيق حريته وقوته ووحدته[2] . وبذلك فقط يستطيع المسلمون القضاء على التعصب المذهبي والسلبية والعنف وتسلط الاجنبي الذى حل بديارهم ، وبذلك ايضا يستطيع المجتمع الاسلامي انيكون سيد نفسه .

ولقد ادت افكار واعمال جمال الدين المتسمة بالحيوية والنشاط والاخلاص الى ان تجعل منه رائدا كبيرا من رواد النهضة السياسيين والاجتماعيين في العالمين العربي والاسلامي . وتتجلى اهمية الافغانى في انه كان واقعيا وعمليا

---

(١) انظر كتابة الرد على الدهريين حيث يقول في ص ٥٩ منه «ان الله منزه عن مشابهة المخلوقات ولو كان موجودا لاشبه الموجودات ، ولو كان معدوما لاشبه المعدومات ، فهو لا موجود ولا معدوم » .

(١) يقصد جمال الدين بالوحدة ، تماسك كل شعب اسلامي من الداخل واتحاد الشعوب الاسلامية مع بعضها في اهدافها وفي ظل جامعة اسلامية .

خلافا لمن سبقه من مفكرين ومصلحين من امثال ابن تيميه[1] ، في القرن الثالث عشر ، والوهابي[2] في القرن الثاني عشر • ولعل سمة الواقعية والعملية فيه قد نجمت من اطلاعه الواسع ووقوفه على التطورات السياسية والفكرية التي قامت في عصره ، اضافة الى اسفاره التي شملت بعض الاقطار الاوربية ، واصداره مجلة عرفت باسم « العروة الوثقى » ، التي كان رئيس تحريرها الشيخ محمد عبدة ، احد تلامذته • كما نتجت من تشخيصه لعوامل الداء الذى اصاب المجتمع العربي والاسلامى ، وتحليله لها ، وتقديم العلاجات بوحي من روح العصر الحديث •

الشيخ محمد عبدة :

لقد لقيت دعوة جمال الدين القبول لدى العرب والمسلمين • وليس من المبالغة القول ، انها كانت عاملا قويا من عوامل وعيهم ويقظتهم • وقد نالت افكار جمال الدين الافغانى قبولا خاصا عند بعض المفكرين والمصلحين الذين جاءوا من بعده سيما الشيخ محمد عبدة ، الذى حمل لواء الدعوة الاسلامية، السياسيه والاجتماعية ، بنفس الاطار الذى جاء به جمال الدين الافغاني من قبله • فلقد رأى محمد عبدة كما رأى استاذه جمال الدين الافغاني ان الطريق

---

(١) يرى د• محمد البهي ، في كتابه ، الفكر الاسلامي وصلته بالاستعمار الغربي ، في هذا الصدد ان الاثنين يتفقان في وصفهما لحال الضعف التي كان عليها المسلمون في زمانهما كما انهما اتفقا في الدعوة على التكتل ، الا ان الاساليب التى اتبعها جمال الدين كانت ابعد من الدلائل النظرية والمنطقية والدينية التي استخدمها ابن تيميه ، انها كانت سياسية واجتماعية ودينية وواقعية ، ولم يتوان جمال الدين في اثارة المشاعر ، التي اعتقد انها عاملا من عوامل التهيوء للعمل • ص ٨٧ •

(٢) بينما ركز محمد بن عبدالوهاب على تنقية الاسلام من الشوائب والانطلاق من زاوية دينية ، نجد ان الزاوية الدينية بالنسبة للافغاني تكون احدى منطلقاته المتعددة • هذا بالاضافة الى ان الافغاني كان اكثر مرونة وصلة بالعصر الذى يعيش فيه من الوهابي •

الى نهضة العرب والمسلمين لا يتم الا بعـد تحرير المجتمـع من الداخل والخارج • وقد رأى ان تحرير المجتمع الاسلامى من الداخل يتطلب اول ما يتطلب محاربة كل ضروب الاستبداد المخيمة على حياته والسعي من اجـل حرية الانسان ، كما يتطلب اعطاء وزن للتشاور (الشورى) في حياة المجتمع سيما الجانب السياسى ، ناهيك عن التآلف والتآخي بالاخوة الاسـلامية التي اذا ما فهمت فهما صحيحا فانها ولا شـك لا تعمل على وحدته العقليـة والروحية فقط ، وانما على وحدته الكلية ايضا • وبالاضافة ، فأن الشـيخ محمد عبدة ، قد اكد على ان تحرير المجتمع يجب ان يرتكز على تشريعات عادلة تتصل اتصالا وثيقا بعادات وتقاليد واخلاق وعقيدة وحال الجماعة التي وضع من اجلها التشريعات والقوانين • وصفوة القول ان منهاج محمد عبدة في تحرير المجتمع من الداخل لا يقتصر على جانب واحد ، وانما يمتدليشمل كل الجوانب من سياسية واجتماعية وتربوية ودينية[1] • ولكن محمد عبدة، بجانب هذه النظرة الشاملة للتحرير يحاول ان يكشف علة الضعف الحقيقية، اذ رأى انها تكمن في تحرير المجتمع من سيطرة الانانية وانحلال روح الجماعة في نفوس الافراد التي مردها اما « الجهل المطلق او بسبب سوء فهم الاسلام والحياة »[2] • ومن هنا نجد ان الشيخ عبدة يحدد الاصلاح بانه اسـتعادة لروح الجماعة ، وان اولى مراحل تكوين روح الجماعة تتم بتنشـئة الجيـل على التعاليم الاسلامية الحقة[3] •

اما بشأن تحرير المجتمع من الخارج ، فلقد اتفق محمد عبدة فيوسائله مع استاذه جمال الدين الذى رأى ان النفوذ الاجنبى ينفذ الى المجتمعـات والشعوب لتحقيق مآربه ومصالحه • وانه في سبيل تحقيق هذه المصـالح ، يسعى جهده في توجيه حياة وتفكير المجتمعات التي ينفذ الها ، التوجيه الذى

---

(١) محمد البهي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٠٧ ٠
(٢) المصدر السابق ، ص ١١٦ ٠
(٣) المصدر السابق ، ص ١١٦ ٠

ينسجم وتحقيق تلك المصالح • ومن هنا يلتقي هدف تحرير المجتمع من الداخل مع هدف تحريره من الخارج • ففى كل منهما تظهر الحاجة الى تماسك المسلمين لكي يسترجعوا قوتهم ، وفي كل منهما تظهر الحاجة الى العمل من اجل القضاء على الضعف والتخلف • واذا كانت اسباب التخلف الداخلى تنحصر في الاستبداد والانقسامات والجهل ، فان اسباب الضعف الخارجي تنحصر في النفوذ والاستعمار الاجنبى •

هذا وان ما يمكن قوله بعد ما تقدم هو ان المرحلة الاولى من اليقظة المتمثلة بالاتجاه السياسي الاصلاحي المناهض للاستعمار الغربي ، الذى بدأ في العصور الحديثة بجمال الدين الافغانى ومحمد عبدة ، قد ترك ردودا ايجابية من الوعي السياسى في انحاء مختلفة من العالم الاسلامي ، بحيث ظهر ذلك الوعي ، في حركات مماثلة تلتقي كلها في الدعوة الى النهضة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا على اسس اسلامية حديثة تنسجم وروح العصر الحديث ، وفي الدعوة الى جامعة اسلامية تتعاون من خلالها جميعا ، وفي الكفاح من اجل القضاء على الاستعمار والنفوذ الاجنبى •

المرحلة القومية :

ولقد ظل طابع اليقظة الفكرية يتجه اتجاها سياسيا اصلاحيا وفق منهج اسلامي يتجاوب ومفاهيم العصر الحديث ويهدف الى تحقيق توحيد الاقطار الاسلامية التي يجمعها قاسم مشترك الا وهو الاسلام ، طيلة القرن الثالث عشر الهجرى الموافق للقرن التاسع عشر الميلادى •

الا ان هذه المرحلة في الاتجاه السياسى الاصلاحي المتسم بطابع اسلامي وحدوى ، قد طرأ عليه التغير بدخول القرن العشرين • وقد تمثل هذا التغير بانه اخذ يحمل طابعا قوميا • وبعبارة ادق ان الاقطار الاسلامية من عربية وغير عربية اخذت تتجه في طريق نهضتها على اساس شخصيتها القومية التي يلعب في تكوينها اللسان المشترك بين الجماعة •

وبالنسبة للعرب فقد ظهر مثل هذا الاتجاه السياسي القومي بكل وضوح منذ اواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، مشكلا بذلك مرحلة ثانية من مراحل الاتجاه السياسي الاصلاحي • وتتمثل هذه المرحلة في الدعوة الى وحدة العرب بوحي من فكرهم وحضارتهم العربية الاسلامية • هذا مع عدم اغفال تعاونهم وترابطهم مع الاقطار الشقيقة المسلمة الاخرى التي ترتبط معها بالتراث الاسلامي المشترك •

وكان من اوائل المنادين بهذه الافكار في مطلع هذا القرن عبدالرحمن الكواكبي • ومن الانصاف القول ان جمال‌الدين الافغاني حين نادى بالجامعة الاسلامية ، انما كان ينادي الى ترابط وتماسك الاقطار الاسلامية لكي تقوى بهذا الترابط او التماسك او التحالف على صد النفوذ الاجنبي واخراجه من السيطرة عليها[1] • وهذا يعني انه لم ينكر شخصية واستقلال كل منها ، لان الجامعة الاسلامية تمثل حوضا لتجميع القوى والعمل المشترك • وبعبارة ادق ان جمال‌الدين الافغاني وان كان لم يهدف « باحلال قومية الدين محل قومية القطر »[2] ، الا انه مع كل ذلك فان اتجاه الافغاني المنطلق من قاعدة فكرية سياسية اسلامية كان قد طرأ عليه بعض التغيير فيما بعد ، مما ادى الى توجيه سير الفكر العربي الاسلامي وجهة جديدة •

لقد نادى الكواكبي ضمن هذا الاتجاه الجديد الى الخلاص من السيطرة الاجنبية والى لم شمل العرب • وقد اراد بلم الشمل هذا الوصول الى بناء مستقبل العرب السياسي ـ الذي كان يعاني من السيطرة والتعسف الذي مارسه الحكم العثماني طيلة عدة قرون ـ نحو وحدة الامة العربية ووحدة الوطن العربي بوحي من القومية العربية • والسؤال الذي يفرض نفسه هنا ويتطلب الاجابة هو هل اخذ العرب مفهوم قوميتهم من مفاهيم القومية الاوربية ، وكما

---

(١) انظر د٠ عثمان امين « عبقرية جمال‌الدين الافغاني » في (العربي) العدد ٧٩ ، حزيران ١٩٦٥ ، ص ٥٨ ٠

(٢) المصدر السابق نفسه ٠

يقول الاوربيون ، والضالعون في خط تفكيرهم من المفكرين العرب ؟ ان الاجابة على هذا السؤال في الحقيقة تفرض في البداية القول ان العرب عرفوا وحدة لسانهم وثقافتهم وقيمهم منذ عهودهم القديمة وقبل ان تأتيهم الرسالة الاسلامية. واذا صح التعبير فانه من الممكن القول ان القومية كانت تمارس ثقافيا من قبل العرب في اسواقهم الادبية واجتماعاتهم الموسمية ورحلاتهم الصيفية والشتائية التى كانت تتم فيها وحدة اللسان والفكر • وبمجيء الرسالة الاسلامية مارس العرب قوميتهم سياسيا وبصورة فعلية • فلاول مرة يتوحد العرب في دولة واحدة ونظام واحد يستمد قوته من قيم الثقافة العربية والمبادىء الاسلامية • وقد كان ذلك بقيادة الرسول الكريم لهم • فلقد اشار الدستور الاسلامي الاعلى المتمثل بالقرآن الكريم لهذه الوحدة القومية السياسية بقوله « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه » • والقوم هنا هم العرب •

ولا انكار ان العرب وقفوا منذ اواخر القرن التاسع عشر على مفاهيم الغرب في القومية • ولكن الامر الواضح في ذلك ، هو ان اتجاه القومية العربية ظهر مخالفا لاتجاه القومية الغربية (الاوربية) ، على الرغم من تأثر البعض من العرب بالاتجاه الاوربي الذى دعا الى توجيه القومية العربية توجيها مغربا[1] ، وفشل بالنتيجة في دعوته بالنظر لبعده عن القيم العربية الاسلامية الصحيحة •

---

(١) من امثلة المفكرين العرب الذين نادوا بتوجيه الفكر القومي توجيها غربيا ، ما طالب به صاحب كتاب مستقبل الثقافة في مصر (الدكتور طه حسين ؟) المصريين بان يسيروا سير الاوربيين بقوله : « علينا ان نسير سير الاوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم اندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرها حلوها ومرها ، ما يحب منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب » • انظر الدكتور محمد البهي ، الفكر الاسلامي وصلته بالاستعمار الغربي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٧ •

واما ما جاء به الدكتور زكي نجيب محمود بشأن الثقافة العربية وصلتها بالنهضة عموما قوله « ان رجوعنا الى الثقافة العربية القديمة هو اشبه شيء بالوباء يصيب نهوضنا الفكري الذى لم يستقيم بعد على قدميه ، وربما

وقد تمثل اتجاه القومية العربية المخالف للاتجاه الغربى الاوربي ، في انه اتجاه طالب التحرر من القيود والتحرر من السيطرة ، وانه اتجاه خالف كل المخالفة القومية الاوربية الاستعلائية .. التي كبلتهم واخرتهم في مسيرتهم في العصور الحديثة .

عبدالرحمن الكواكبي :

يحتل الكواكبي[1] مركزا مرموقا من بين المفكرين العرب الاحرار الذين ظهروا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ولم يكن هذا المركز المرموق ليحتله الكواكبي عفوا ، وانما جاء نتيجة لجهوده الفكرية العميقة التى كان من خلالها يكافح من اجل حرية الانسان العربي والاسلامي والانسان في كل مكان .

احدث هذا الوباء في عقولنا من الضرر ما قد يستحيل بعد اليوم زوال اثره والنجاة من شره . » انظر انور الجندى : معالم الفكر العربي المعاصر ،مصدر سبق ذكره ،ص ١٧٧ .

ثم ما جاء به الاستاذ سلامة موسى على سبيل المثال ايضا من دعوة الى قطع الصلة بالتراث العربي الاسلامي وتوجيهه وجهة اجنبية بقوله « ان ماضينا كله سخافات وجهالات لا يصح الافتخار به » . المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

(١) ولد عبدالرحمن الكواكبي في حلب عام ١٢٧١ هـ الموافق ١٨٥٤ م وتوفى في القاهرة عام ١٣٢٩هـ الموافق ١٩٠٢ للميلاد . وينتمي الكواكبي الى عائلة معروفة وكان أبوه امينا للفتوى في حلب ومدرسا في المدرسة الكواكبية .

تلقى الكواكبي دراسته الاولى في المدرسة الكواكبية كما درس في انطاكية ، حيث اتقن اللغة التركية والفارسية اضافة الى اللغة العربية ، وقد نالت منه علوم التاريخ والفلسفة والعلوم الانسانية والدينية عناية فائقة واصاب منها حظا وافرا . وكان له بعد ذلك ان عمل في وظائف رسمية عديدة في الدولة العثمانية الى جانب اصدار ، جريدة الشهباء ، وجريدة الاعتدال ، اللتين اوقفتهما الحكومة بناء على سلوكه مسلكا حرا في معالجته للقضايا

لقد كون الكواكبي اراءه وفلسفته في السياسة خاصة والحياة عامة ، نتيجة لدراسته واطلاعاته الواسعة • وقد تميز الكواكبي عن غيره من المفكرين العرب والمسلمين الذين سبقوه ، في انه عالج الانسان من حيث انه فرد ومن حيث انه عضو في مجتمع ودولة ، باسلوب حر متفتح ، جمع فيه احدث ما توصل اليه الانسان الحديث في فلسفته السياسية والاجتماعية •

وكان مما ميزه ايضا ، انه كان يعالج مشكلة الانسان السياسى العربي والاسلامي ، بأسلوب واقعي يستند الى تاريخه وقيمه وحضارته مستفيدا في عين الوقت من الافكار السياسية والاجتماعية والدينية السائدة في عصره •

لقد انطلق الكواكبي في فلسفته السياسية من زاوية معينة وتلك هي موضوع الحرية التي اعتبرها الاساس في بناء الدولة والمجتمع • وقد رأى ان الفكر العربي الانسلامي الذى يستمد قوته من القيم الاسلامية يقوم اول ما يقوم على حرية الانسان وكرامته وعزته • وان اساس الدولة والمجتمع في المفهوم الاسلامي الذى اقامه العرب الاولون هو مفهوم ينطلق من الشورى والعدل •

ومن هنا يطرق الكواكبي اركان فلسفته السياسية وذلك بالقول ان اهم ما يعاني منه العرب والمسلمون فيعصره (النصف الثاني من القرن التاسععشر) هو افتقادهم للحرية :وبعبارةادق انتشار روح الاستبداد بين ظهرانيهم • وهنا يتساءل لماذا هذا الاستبداد ؟ ما هي طبائعه ؟ وما هي آثاره على المجتمع

العامة • وازاء ما لقيه من مضايقات وعنت من قبل السلطات تجاه ما كان يحمله من آراء في اصلاح العالمين العربى والاسلامى ، فقد اختار ترك حلب والسفر الى مصر والسودان والهند وسواحل افريقيا الشمالية وسواحل اسيا والسواحل العربية الجنوبية حتى استقر اخيرا في مصر حيث انضم الى جمعية الكتاب وصدر كتابين هما : « ام القرى » و « طبائع الاستبداد » اللذين اكتسب من ورائهما شهرته الواسعة ، فاصبح بذلك علما من اعلام القومية العربية والحرية والانسانية •

والحياة ؟ وقبل ان يجيب على كل هذه الامور والتي اخذت منه وقتا وجهدا كبيرا ادى به الى كتابة كتابه المشهور « طبائع الاستبداد » ، يحاول الكواكبي في شرح فلسفته السياسية ان يؤكد فيقول ان موضوع الاستبداد السياسي الذى ظل يعاني العرب منه طيلة سنين طويلة من عصورهم الحديثة ، يشكل اخطر القضايا التي يجب ان يكرس لها المفكرون العرب وقتهم .ذلك ان الوقوف على ابعاده هو وقوف على الواقع ، وادراك للواقع الذى يعيشونه وكيف انه يختلف عن امانيهم المعقودة على المستقبل [1] .

وبالنسبة للكواكبي ، فان « الاستبداد هو اقتصار المرء على رأي نفسه في ما ينبغي استشارة »[2] . ويحاول ان يسبر غور منشأ الاستبداد في الاجتماعات البشرية ، فيجد انه ذو صلة بالدين : وبعبارة ادق ان هناك علاقة بين الاستبداد الديني والاستبداد السياسى[3] . وتتجلى هذه العلاقة في ان كليهما يهدفان الى اذلال الانسان واستعباده ويوضح ان الاستبداد الديني ، لا يتمثل في التعاليم الدينية ذاتها ، والتي جاءت لهداية الانسان ، وانما يتمثل برجال الدين الذين يتمسكون بالقشور دون اللباب . ويستشهد الكواكبي بالتاريخ ، فيقول ان شواهده الكثيرة تشير كيف ان رجال الدين قد اتخذوا من انفسهم واسطة لبلوغ الخالق الجبار ، وكيف انهم يتخذون من هذه الوساطة طريقا لتعظيمهم وفرض سلطانهم على الناس . وهذا بعينه هوالاستبداد الديني ، الذى سار على منواله المستبدون السياسيون الذين « يسترهبون الناس بالتشامخ ويؤلهونهم بالقهر حتى يصبحوا في نظر العامة مثالا للخالقالبعيد المنال الذين يرضون منه بكل تصرف غاشم ،فتتشابه في الاذهان صورةالمعبودوالحاكم، ولا يرون لانفسهم حقا في مراقبة المستبد ، كما انه لايحق لهم مراقبة

---

(١) الكواكبي ، المفكر الثائر ، نوربير تابيرو وترجمة علي سلامة ، وتقديم مصطفى قصاص ، ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٦ .

الخالق . »[1] ويطبق الكواكبي هذه الظاهرة التي اختفى اثرها من التاريخ ، على الامم الغابرة ، فيصل في دراسته الى ان الآشوريين والمصريين كانوا من اوائل الذين مزج ملوكهم بين الملوكية والالوهية . وكان اليونان من بعدهم من أبرع الامم في هذا الميدان ، حيث نشر فلاسفتهم فكرة صلة الملوك بالالوهية وصلة ادارة الارض بادارة السماء ، فادى ذلك « مطالبة الناس ملوكهم بان تكون ادارة الارض شبيهة بادارة السماء مما دعا الى ظهور الجمهوريات . وكذلك فعل الرومان . »[2] والنتيجة التي يصل اليها الكواكبي من وراء ذلك هي ان الموازنة بين الحكومة السماوية والحكومة الارضية « قد ادت الى ادعاء المشعوذين من الحكام خصائص الالوهية . غير ان اليهودية والمسيحية قضتا نوعا ما على هذه الميول المنحرفة في الطغاة المستبدين ولكنهما لم تنجحا نجاحا تاما في انتزاع الرواسب الوثنية من النفوس ،ولا سيما في بعض عهودهما عندما ساعد رجال الدين والمتنفذين في ارهاب الشعب واذلاله . »[3] وبمجيء الاسلام قضى على اوضاع التشريك بارساء قواعد الحرية حيث سار الخلفاء الراشدون وبعض الامويين والعباسيين والايوبيين على هذا النهج السليم . ولقد كان من اهم اسباب نجاح الاسلام في تلك الفترة هو اخذ القائمين على اموره بالتعاليم الاسلامية التي قاومت بصراحةمفاهيم الاستبداد بنشرها مفاهيمالعدالة.[4] ولم ينتشر الاستبداد بين ظهراني العالم الاسلامي الا بعد تسرب الشوائب الى مفاهيمه ودخول العناصر الدخيلة الامر الذى ادى الى اغفال مراقبة الحكام الذين فسحامامهم المجال في الاستبداد [5] .

ويعتبر الكواكبي ان ظاهرة الاستبداد السياسى في المجتمعات الحديثة ظاهرة خطرة تؤدي لا الى هدم المجتمعات السياسية الحديثة ، وانما تصل بها

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٧ .
(٢) الكواكبي ، المفكر الثائر ، ص ٢٨ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٢٨ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٢٩ .
(٥) المصدر السابق ، ص ٢٨ .

الى الشلل السياسي الذى لا ينفع معه اي حل • واذا كانت هذه الظاهرة قد تكلت في مجتمعات الماضى لاسباب فكرية وتاريخية ودينية وعملت على تشويه تلك المجتمعات ، فانه لا يجوز ان تستمر بقايا او آثار ذلك التفكير في المجتمعات الحديثة •

ويوضح المفكر العربي كيفية حدوث هذا الشلل بالكشف عن الآثار التي يتركها في كل جانب من جوانب الحياة •

ومن هذه الجوانب المهمة التي يتناولها الكواكبي ، ذلك المتمثل بالعلم وعلاقة ونظرة المستبد اليه • فالمستبد يكره العلم والعلماء • انه يكره العلم ، سيما العلوم الفلسفية والعقلية والنظرية ، لانه يفتح العيون ، وبالتالى فانه يقاوم الجهل الذى يهدف المستبد الى دوامه ، لان طغيانه يجد في الجهل مرتعا خصبا • وهو يكره العلماء ، لان الطاغية المستبد وهوالمستبد بنفسه يحس بالفارق الكبير بينه وبينهم ولذلك فهو يحاول ان يدمرهم [1] •ومن كل هذا «يتضح ان بين الاستبداد والعلم حربا مستعرة • يسعى العلماء في نشر المعرفة ويجتهد الطغاة في اطفاء نورها ••••» [2] اما الشعب او العوام فانهم يعيشون وسط هذا التناقض • ويحاول الكواكبي ان يعرف من هم العوام فيقول : «انهم اولئك الذين اذا جهلوا خافوا ، واذا خافوا استسلموا ، وهم الذين متى علموا قالوا، ومتى قالوا فعلوا • » [3] ويرى انه بالرغم من جو الاستبداد الذى يحاول ان يمنعهم من العلم فان بعض العلماء يظهرون ويسعون بكل جهدهم في تنوير افكار الناس• ولكن المستبد يظل لهم بالمرصاد لان اخوف ما يخافه من العلم والعلماء هو «ان يعرف الناس ان الحرية اثمن من الحياة » [4]• ويتجلى هذا الامر في المستبدين الشرقيين الذين عاش وجرب استبدادهم بنفسه ، والذين يقول فيهم « ان المستبدين الشرقيين يعصف الخوف بنفوسهم • وما تغطرسهم الا مظهر لاخفاء

(١) المصدر السابق ، ص ٢٩ •
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٩ •
(٣) المصدر السابق ، ص ٣٠ •
(٤) المصدر السابق ، ص ٣٠ •

مركب النقص في طبيعتهم وهم على العموم يرجفون من صولة العلم ، وكان اجسامهم من بارود وكأن العلم نار »[1] .

وبالنسبة لنوع الاخلاق التي يؤكد عليها الاستبداد ، فانه يرى ان الاستبداد « لا يقتصر امره على كبت الحريات والتصرف بشؤون الدولة تصرفا كيفيا بل يتعدى كل ذلك الى افساد الخلق البشرى وتشويه الفضائل . »[2] وهنا تضيع المقاييس على الناس ولاسيما العوام الذين يصل بهم الامر الى حالة من الارتباك والمرض العقلى الذين لا يستطيعون من خلاله التميز بين الخير والشر . ومتى ما حصل مثل ذلك ، فان الناس تقل ثقتهم بالاخرين وتقل ثقتهم بأنفسهم ، كما انهم يصبحون حاقدين على مجتمعهم الذى يكون والحالة هذه عونا للاستبداد والمستبدين . والاكثر من ذلك ، هو ما رآه الكواكبي في فكره الثاقب ، من ان الامم والشعوب حين تخسر اخلاقها فان اصلاحها لا يصبح صعبا وانما يجعل امرها عسيرا .

والاهم مما تقدم ، هو تأثير الاستبداد في قيام حكومات مستبدة التي تكون اساس البلاء والمصائب ، حيث ينطلق منها التوجيه الفاسد للاخلاق ، ومنها تنطلق القيود على العلم والعلماء ، ناهيك عن تصرفها الفاضح في اموال الشعب ، الذين لا يملكون عليها الرقابة . وبذلك تصبح الاموال بيد حفنة من الناس وتبقى اغلبية الشعب الساحقة محرومة منه . ويلاحظ الكواكبي ان الحكومات المستبدة اما ان تكون مطلقة ، او ان تكون غير مطلقة . وتقوم الحكومات المطلقة بانعدام شريعة او قانون او ارادة الامة ، بحيث تحاسب اعمال امثال هذه الحكومات في ضوئها[3] . ويرى ان من اهم اسباب ذلك هو جهل رعايا مثل هذه الحكومات . واما الحكومات المستبدة غير المطلقة ، فهي تلك

---

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٠ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٤ .
(٣) د. حازم نسيبة ، القومية العربية ، دار بيروت للطبعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ١٤٥ .

الحكومات التي توجد عليها قيود ، ولكنهـــا تفلت من تلك القيود بطريقة او اخرى • وبعبارة ادق ان هذه الحكومات تعلن انها مقيدة ظاهريا ، ولكنهـا فعليا هي حكومات غير مقيدة[1] ، حتى وان اعلنت عن نفسها انهـا حكومـات دستورية • اذ ما فائدة اعلان الحكومات التي تقول بفصـل سلطة التشــريع عن ســلطة التنفيذ فيها بأنها حكومــة دستورية ، وهــي في الحقيقــة والواقـع حكومة اســتبدادية • والذي يريد ان يصــل اليــه الكواكبــي هو ان اشكال الحكومات المستبدة كثيرة • فهي « تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة او الوراثة ، وتشــمل ايضا الحـاكم الفـرد المقيد الوارث او المنتخب ، متى كان غير محاسـب • كما تشــمل حكــومة الجمع ، ولو منتخبا ، لان الاشتراك في الرأى لايدفع الاستبداد ، وانما قـد يعدله نوعا ، وقد يكون احكم واضر من استبداد الفرد • » والخلاصة التي يقف عليها مفكرنا العربي هي ان صفة الاستبداد تلازم اي نوع من الحكومات لايوجد عليها رقابة شديدة من قبل الامة •

ان رقابة الامة تكون قائمة حيث تكون الامة واعية وماسكة بزمام امورها• اما اذاكانت في غفلة من امرها فانها تهيء الاسباب لقيام الحكومة المستبدة •هذا وان الامم التي تعيش في غفلة من امرها ، هي بنظر الكواكبي تلك الامم التى تعيش في جهالة ، والتي يضفى عليها جهلها العيش فيخوف دائم• ومتى ما ارتفع الجهل ، « زال الخوف ، وانقلب الوضع ، اذ يتحول المستبد رغم طبعه الى وكيل امين يهاب الحساب ، ورئيس عادل يتلذذ بنشدان النية السليمة والصداقة وحينئذ تنال الامة حياة رضية هنيئة ، حياة رخاء ونماء • »[2]

ولقد وجد الكواكبي في عصره ان الحكومة العثمانية التي عاش في ظلها كانت حكومة مستبدة • وان المسـلمين عامة والعرب خاصة كانوا يعيشــون عيشة ذل وخذلان • وقد رأى ان المجتمع يسوده الاضطراب وتسوده ازمـة

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٥ •
(٢) نفسه ، ص ١٤٧ •

خلقية شاملة • ولقد وجد ان طريق انقاذ المجتمع ، يتم بوعيه وتربيته تربية تقوم عى العلم والاخلاق • ووجد كذلك ان التربيـــة يجب ان تبدأ باصلاح اخلاق النخبة • اذ لا صلاح للسياسة مالم تصلح الاخلاق اولا • ولقد حاول ان يوضح كل هذه الامور عن طريق كتاباته في الصحف التي ترأسها ، وفي كتبه التي الفها ، واعماله التي اشغلها • ولكونه ذا عقيدة اسلامية ، فانه كان يكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية • فقد خاطب المسلمين جميعا من خـلال مؤتمر تخيله وقد عقد في مكة عام ١٣١٦ هـ ، حضره ممثلون من سائر الاقطار الاسلامية • وكان الهدف من ذلك الكشف عن احوال المسلمين واسـباب تأخرهم وطرق نهضتهم • وقد تولى الكواكبي مهمة امانة سر المؤتمر ، وجمع ما دار من مناقشات فيه في مؤلف اسماه «بأم القرى»•[١] ولقد طرحت في هذا المؤتمر اراء وحلول مختلفة لتشخيص عوامل ضعف المسلمين والحلول الممكن استخدامها للاخذ بهم نحو طريق النهضة • ومن اهم ما طرح من الاراءوكان ذلك على لسان البليغ القدسى الرأي القائل ان « السبب يعـود الى تحول نوع السياسية الاسلامية ، فقد كانت نيابية اشتراكية ـ ديمقراطية ، فصارت بعد الخلفاء الراشدين ملكية مقيدة بقواعد الشرع وصارت اشبه بالحكومات المطلقة• فتفرقت كلمة الامة فطمع بها اعداؤها وصارت معرضة للحروب الداخليـة والخارجية معا • »[٢] ومن بين الاراء التي طرحت في تشخيص الداء ما جاء على لسان الحكيم التونسى ، عضو المؤتمر الذى رأى انه يدور حول «تأصل الجهل في معظم الامراء المترفين الذين ضلوا السـبيل • »[٣] ومن بين الآراء التـي طرحت في الموضوع نفسه ما جاء على لسان المولى الرومي ، عضو المؤتمر الذى

---

(١) للوقوف على طبعته الدقيقة انظر طبعة محمود طاهر صاحب جريدة العرب ، القاهرة ، ١٨٩٤ •

(٢) « ام القرى » تلخيص مصطفى قصاص في الكواكبي : المفكر الثائر د• نوربير تابيرو ترجمة على سلامة ، ص ١٤ •

(٣) مصطفى قصاص ، المصدر السابق ، ص١٤ • للوقوف على التفاصيل، راجع ام القرى نفسه ، ص ٢١ وما بعدها •

جاءت مناقشاته في كتاب ام القرى نفسه ، والذى يقول " ان السبب في اضمحلال المسلمين هو فقدانهم الحرية . »[1]

هذا ومن الطريف في الامر ، ان الكواكبي يذهب في ام القرى فيعقد المقارنات مع الشعوب والامم الاخرى ، حيث ينقل رأى المسلم الانكليزى في نهضة الغرب والقائل ان الغرب وصل الى نهضته نتيجة جديته ووعيه ، بينما نجد ان المسلمين الشرقيين تدهورت احوالهم نتيجة اهمالهم ، وعليه فان سبيل النهضة يستلزم بث الوعي بالوقوف على تاريخ الامة وعظمائها ومعاركها وآثارها ، وتنظيم حياتها عن طريق اللقاء المنظم في يوم عطلة من كل اسبوع يتناول الاراء بين ابناء الامة في مشاكل امتهم ، وعن طريق ارتياد ابناء الامةللمسارح التي تقدم الاحداث والعبر التي جاءت فيها لاثارة حب الوطن في النفوس.[2] ونجد الكواكبي يؤكد بوجه خاص ان الحكم المستبد لاشك انه سيقاوم كل ذلك . وهنا يرسم الطريق فيقول ان افضل طريق لمقاومة الاستبداد هو انه « لا يقاوم بالشدة وانما يقاوم باللين والتدرج[3] . »

ثم يأتي مفكرنا العربي الكبير عبدالرحمن الكواكبي لتنسيق الاراء التى طرحت فيتوصل الى ان اسباب انهيار المسلمين ، ومنهم العرب بالطبع ، لا تخرج عن اسباب دينية واسباب سياسية واسباب اخلاقية . فأما الاسباب الدينية فتكاد تجمل في خروج المسلمين عن الاسلام الصحيح ودخولهم في خلافات لاتمت اليه بصلة وانما تمت الى المقتبسات والبدع المضللة[4] . واما الاسباب الخلقية فهي تنحصر في ما ظهر من ترد في الاخلاق التي تتعلق بالحياة العامة والذى نجم عن ايدى المنافقين والفاسدين في ظل العهود

---

(١) المصدر السابق نفسه .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٦ .
(٣) المصدر السابق ص ٤١ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٢٠ .

الاستبدادية ، وفي مقدمتهم المنافقين والفاسدين من النخبة الذين يتوجب اصلاح اخلاقهم قبل غيرهم •[1]

وحينما يأتي الكواكبي الى الاسباب السياسية فانه يربطها بالخلافة العثمانية التي جرت حياة المسلمين من عرب وغير عرب الى الخراب • وتأتي في مقدمة هذه الاسباب ما اصاب العرب من ظلم فاحش نتيجة لتميز الدولة وتعصبها بهضم حقوقهم ، والضغط والاكراه والقسوة في اسلوب الحاكم ومعاملة الرعية ، هذا الى جانب اهمالها اهمالا كاملا موضوع استشارة الرعية ومناقشة الامور العامة ، وتعيين من لايحسن الادارة في ادارة الاقاليم ، واصرارها على اتباع النظام المركزى على الرغم من عدم صلاحيته نتيجة لتباعد اطرافها واختلاف اجناسها •[2]

وفي ضوء ما دار من مناقشات في تحرى اسباب ضعف المسلمين وانحلالهم يصل الكواكبي الى النتيجة وهي ان امر المسلمين مرتبط بالعرب • فلقدوصلت الامور الى ما وصلت اليه من تأخر نتيجة ابتعاد العرب عن مركزهم القيادى، ذلك الابتعاد الذى ادى الى ان يتولى امر الخلافة والقيادة جماعات لم تحسن من امر الخلافة والقيادة • ويقدم الكواكبي اسبابا عديدة لاقامة الخلافةالعربية من اهمها انهم اعلم الشعوب بالرسالة الاسلامية ، واقدمها مدنية « بدليل سعة لغتهم وسمو حكمتهم وانهم احرص الامم الاسلامية على الحرية والاستقلال وانهم اعرف الامم بأصول الشورى في الشؤون العمومية ، واهداها الى اصول المعيشة الاشتراكية • »[3]

والذى يتبين مما تقدم ان دعوة الكواكبي الى اقامة خلافة عربية ، هي دعوة الى نهضة العرب[4] والى وحدتهم قبل كل شيء • وانها دعوة الى تبوءهم

---

(١) نسيبه ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٧ـ١٤٨ •

(٢) مصطفى قصاص ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢١ـ٢٢ •

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٤ •

(٤) انظر جورج انطونيوس ـ يقظة العرب ، ترجمة د• ناصرالدين الاسد و د• احسان عباس ، بيروت ، ص ١٧٣ •

مركزهم القيادي في تحسين احوال جميع المسلمين والاخذ بيدهم الى طريق العدالة والخير والسعادة ، تلك الطريق التي فقدوها بغياب العرب[1] • وبتبني الكواكبي مثل هذه الافكار ، يصبح من اوائل المفكرين العرب[2] الذين نادوا بالوحدة العربية وبالقيادة العربية في توجيه مستقبل الشعوب الشرقية الاسلامية• ومثل هذه الافكار تجعل من طريق النهضة الفكرية طريقا يسلك خطاً جديدا، يختلف عن الخط الذى سلكه من سبقه من المفكرين من امثال الافغاني خاصة• ويتمثل هذا الخط الجديد في ان للعرب مكانة خاصة بين الشعوب ، وان هذه المكانة تتجلى في انها امة صاحبة رسالة ، وانها رائدة • والشيء المهم في هذا الصدد هو ان هذه الرسالة في معناها البعيد ليست انها رسالة دينية وانما هي رسالة مثل وفضائل[3] ، رسالة انسانية اخلاقية • وان هذه المثل والفضائل التي تحملها الرسالة تستمد قوتها من المثل والقيم الحضارية العربية ، ومن المثل الاسلامية ، التي اساسها التسامح والاخوة لا بين المسلمين من عرب

---

(١) يقول د• يوسف عزالدين ، ان الكواكبي « دعا الى ان يسود العرب انفسهم والى تكوين خلافة عربية تستند اليها الامة (او الامم) الاسلامية كما كان العرب ايام عزهم وحكمهم • » انظر بحثه في مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد الخامس عشر ١٩٦٧ ، « تطور الفكر القومي » ، ص٥٣ •

(٢) يقول عنه الاستاذ عباس محمود العقاد « رجل دائم الشعور بعروبته، شديد الغيرة على نسبته العربية ••• كان شخصية قوية جلية لا موضع فيها لغموض او التواء ••• مفتاحها اننا اذا التمسنا المفتاح لبعض زواياها: انها شخصية عزيز قوم يغضب لكرامة وكرامة قومه • »للرجوع الى التفاصيل الاخرى عن هذه الشخصية ، انظر كتابه للرحالة كاف عبدالرحمن الكواكبي والعرض المقدم عنه بقلم الدكتور محمود السمرة في مجلة العربي العدد ٧٧ نيسان ١٩٦٥ •

(٣) محمد سعيد العريان « مفهوم القومية العربية عند الكواكبي » • في المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية : مهرجان الكواكبي، القاهرة ، ١٩٦٠ ص ٤٢ •

وغير عرب ، وانما بين المسلمين والمسيحيين العرب الذين تجمعهم جميعـــا وحدة فيمهم وايمانهم بالله واخوتهم •[١]

ان الكواكبي في افكاره التي جاء بها تجعل منه مفكرا حديثا يأخذبأحدث تطورات الفكر ويستمد قوته في عين الوقت من اسس الفكر العربى الاسلامي• وبذلك يكون مفكرا اصيلا وليس مقلدا • واذا كان هناك من مأخذ يؤاخـذ عليه الكواكبي فهو انه في الوقت الذى حمل على الحكم العثمانى ، الذى ادى بنظره الى التأخر والضعف فانه وكما يقول بطرس غالي « نسي او تناســى التسلط الغربي على الشرق مثل التسلط الانكليزى في الهند ومصر ،والتسلط الهولاندي في اندونيسيا ، والتسلط الفرنسى في المغرب العربي •»[٢]

رشيد رضا :

لقد كان للاراء والافكار التي جاء بها رواد اليقظة الفكرية الحديثـة من امثال الافغاني وعبدة والكواكبي اثارها الواضحة على من جاء من بعـــدهم من مفكرين • وقد ظهر التقدير والاعجاب بالافكار الاصلاحية التي نادى بها كل من الافغاني وعبدة والكواكبي اكثر ما ظهر في نفس الشيخ رضا[٣] الـذى

(١) المصدر السابق ، ص ٤١ ٠

(٢) د٠ بطرس بطرس غالى : الكواكبي والجامعة الاسلامية ، في المجلـة المصرية للقانون الدولى ، المجلد الثالث عشر ، ١٩٥٧ ، ص ١٨ ٠

(٣) ولد الشيخ رضا في ٢٧ جمادى الاول ١٣٨٢ هـ الموافـق ١٨٦٥م في قرية القلمون على شاطىء البحر المتوسط في جبل لبنان القريبة من مدينـــة طرابلس الشام ، التي تلقى فيها العلوم العربية والشرعية والعقلية وكان في مقدمة الاساتذة الذين تتلمذ على ايديهـــم الشيخ حسين الجسر ٠ وقـد قضى حياته التي شملت السنين الاخيرة من القرن التاسع عشر والسنين الاولى من القرن العشرين مفكرا اصيلا وحاملا لرسالة تدعو الى نهضة العرب ووحدتهم ، وشأنه في ذلك شأن الكواكبي الذى اتفق معه في فلسفته ، حيث نشر كتابه « ام القرى » في مجلة المنار التي اشرف على اصدارها طيلة فترة طويلـــة ٠ ولم يقتصر على اصدار مجلة المنار الاصلاحية ، وانما انكب على التأليف ايضـا

قدر له ان يكون فيما بعد داعيا حقيقيا من دعاة الاصلاح وصاحب رسالة فكرية اجتماعية سياسية تعتبر مكملة لرسالة من سبقه من مفكرين ومصلحين لبناء مجتمع عربي متقدم ٠

وحينما يقف الدارس على افكار الشيخ رشيد رضا ، يجد انها تنطلق بوجه عام من فلسفة سياسية اجتماعية اصلاحية ٠ ومع انهذه الفلسفة تكونت عبر الزمن الا ان لبناتها الاولى كانت قد تكونت لديه « وهو طالب فيطرابلس يدرس العلم ٠ »[1] لقد رأى رشيد ان امته ، بعد ان مرت بالانتكاسات والنكبات وما صحب ذلك من تأخر وضعف ، لهي احوج ما تكون الى الاصلاح والبناء من جديد ٠ ورأى ان الاصلاح ، سواء اكان في السياسة ام في غير السياسة ، يحتاج الى شرطين رئيسيين : هما الصدق والشجاعة٠[2] وبتعبير اوضح ان الاصلاح لا يتم الا بالمصلحين ، وان وصول المصلحين الى الاهداف الحقيقية لا يمكن ان يتم لهم الا اذا كانوا جريئين في الاقدام على الاصلاح ، وصادقين في الخطوات التي يتخذونها ٠ وبخلاف ذلك فان كل اصلاح يصبح حبرا على ورق ٠

لقد كان اعجاب رشيد رضا باراء جمال الدين الافغاني ومحمد عبدة وبوسائلهما في الاصلاح ان دعاه الى الوقوف عليها عن كثب ، وذلك بغية الوصول الى السبيل الافضل في مواصلة رسالة الاصلاح ٠ فلقد وجد انعلية

وكان من اهم موءلفاته « الخلافة » ٠٠ ولقد كان حبه لتحقيق رسالته في جو من الحرية قد دفعه الى الذهاب الى القاهرة وقضاء شطر كبير من حياته فيها ولقد كان ايمانه برسالة امته ونهضتها ووحدتها قد دفعه الىالسفر الى باريس ولندن وموسكو حيث عمل جاهدا للتعريف وتنوير الرأى العام بقضاياها ٠ وقد مكنه عمره المديد من روءية الكثير من توقعاته بنفسه ، اذ وافاه الاجل عام ١٣٥٥ هجرية الموافق لسنة ١٩٣٥ الميلادية ٠

(١) ابراهيم احمد العدوى ـ رشيد رضا الامام المجاهد ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ص ٤٣ ٠

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٣ ٠

انيوازن بين اسلوب جمال الدين الذي ينطلقمن مبدأ: ان لاسبيل الى الاصلاح الا عن طريق السياسة ، او بعبارة ادق ان اصلاح الامة لابد وان يتم عن طريق الدولة ، وبين اسلوب تلميذه محمد عبدة الذى ينطلق من مبدأ : ان السبيل الافضل الى الاصلاح يتم عن طريق التربية والتعليم ، او بعبارة اوضح ان اصلاح الدولة يتم عن طريق اصلاح الامة[1] • ولقد توصل رشيد رضا بعد هذه الموازنة « ان الاصلاح عن طريق السياسة ادنى واسرع ، وان الاصلاح عن طريق التعليم اثبت وادوم ،ولكن كلامنهما يفضي الى الاخر•»[2] الا ان الاحداث اثبتت له ان اى منهاج ذو صلة بالظروف القائمة في زمانه • وهكذا وجد ان المزج بين اسلوبي جمال الدين ومحمد عبدة [3]، هو المنهاج الممكن ، وان الاخذ باي منهاج اخر في العمل الاصلاحي يصبح غير عملي وغير ممكن التطبيق[4] •

ان الدارس الدقيق لتفاصيل فلسفة رشيد رضا الواقعية في الاصلاح ، على ضوء ما مر ذكره ، يجد انها شاملة ومترابطة في اجزائها • ومن حيث فلسفته ـ السياسية الاصلاحية ، فانها تقوم على الصلة الوثيقة ما بين الامة والدولة • فهو يرى ان الدولة المتأخرة (المريضة) لا تقوم الا على اكتاف امم مريضة وان العلاج لا يقتصر لاحدهما دون الاخر ، اى انه يشمل علاج كليهما • وان افضل العلاج هو بالتربية والتعليم الذى يجب ان يمتد الى سائر ابناء الامة • فالحاكمون الذين يسيرون شؤون الدولة لا يمكن النظر إليهم الا انهم من ابناء الامة ، وانهم يتأثرون بالقيم والمعايير السائدة فيها • فاذا

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٠٦ •

(٢)المصدر السابق نفسه •

(٣)المصدر السابق نفسه•

(٤) لقد تجلت فلسفة رشيد رضا القائمة على فن الممكن ، في هجرته من طرابلس الى القاهرة وفي العمل مع المفكرين الاحرار الذين سبقوه في الهجرة اليها ، من امثال ابراهيم اليازجى ورفيق العظم وعبدالرحمن الكواكبي والشيخ محمد عبدة وغيرهم •

كانت حياة الامة يسيرها الجهل ، ويتخللها الخداع والنفاق والكذب ، فان مثل هذه المعايير تسمح لقيام حكام فاسدين ومستبدين[١] • كما انها تسمح بقيام اشباه المفكرين واشباه العلماء والمرشدين ، الذين تقوم مناهجهم وخططهم على الاهداف الناقصة والمعرفة المضللة •

وبعد ان يحدد رشيد رضا مضمون التربية التى تعني بتوجيه المرء حتى يمتلك القدرة على التمييز والتعقل والعمل ، ويحدد مضمون التعليم الذي يزود المرء بالعلم الذى يصفه بأنه الينبوع الذى يزوده بالمعرفة ، ينتقل الى تبيان العلاقة بين التربية والتعليم فيقول انهما متلازمان فلا يتم احدهما من دون الاخر ، لا بل ان التعليم في حقيقته ما هو الا جزء من عملية التربية ، ذلك ان التربية الحقة هي التي تقوم على ثلاثة ضروب : تربية الجسم وتربية النفس وتربية العقل[٢] • ان الضرب الاخير كما يقول رشيد رضا هو التعليم بحد ذاته •

والذى يقف بدقة على مقومات منهاج رشيد رضا في التربية والتعليم يجد انه يتجاوب مع متطلبات روح العصر الحديث ، وينطلق اساسا من احدث التطورات التى وصل اليها العلم والمعرفة[٣] ، ويبتعد كل البعد عن الاساليب القديمة التي ادت الى توجيه ابناء الامة توجيها خاطئا لا يهدف اكثر من اتخاذ العلم والمعرفة وسيلة للارتزاق في العمل الحكومى •

---

(١) رشيد رضا الامام المجاهد ، مصدر سبق ذكره ص ١٧٠ •

(٢) المصدر السابق ، ص ١٧٤ـ١٧٥ •

(٣) من بين حقول المعرفة المهمة التى يؤكد عليها رشيد رضا : علم اصول الاخلاق وعلم الاخلاق وعلم الاجتماع وعلم تقويم البلدان (الجغرافية) وعلم التاريخ الذى يرى انه « مادة السياسة وممد للعقل ومغذيه ، والمفيض على الارواح حب الجنس والوطن والهادى النفوس الى مصالح بلادها والمحافظة على استقلالها ، وعلم الاقتصاد وعلم الحساب وعلم لغة البلاد » • انظر ابراهيم العدوى ، رشيد رضا الامام المجاهد ، ص ١٧٧ـ١٧٨ •

اما فلسفته السياسية ازاء السلطة والحكومة والحكام وعلاقتها بالامة ، فانها ترى في المفاهيم الاسلامية السياسية نمطا نموذجيا يوصل الانسان الى اسمى غاياته وسعادته وبشرط ان يحسن تطبيقها ٠

فالاسلام كما يصفه رضا ، نظام له ابعاده السياسية والاجتماعية الى جانب ابعاده الروحية(١) وتتمثل الابعاد السياسية الاسلامية ، التي يؤمن بها رشيد كل الايمان ، ويحاول تفسيرها وتوضيحها ، بتلك المبادىء التي تحدد فيها طبيعة السلطة ومصادرها والحكومة الناجمة عنها والحكام الذين يحكمون في ظلها ٠ واهم هذه المبادىء هى ان السلطة بيد الامة وان الحكومة شورية(٢) ، وان الحاكم (او الخليفة) يأتي بالمبايعة (او الانتخاب) الذى تقرره الامة عن طريق ومشورة ممثليها وهم اهل الحل والعقد(٣) ٠ ومما يؤكده رضا بصدد مهمات الحكومة وواجباتها ، هي انها ملزمة بحفظ المصالح الدينية والدنيوية وانها ملزمة ايضا لضمان الوحدة الاخلاقية والاخوة الانسانية للنوع البشرى(٤) ٠ ومن الجدير بالذكر ايضا ، ان رشيد رضا ، حين يتحدث عن الحاكم (الخليفة) فانه يتحدث عنه كمواطن في الدولة شأنه في حقوقه شأن الرعية الاخرين ٠ فهو يخضع لقانون الدولة (الشريعة) كما يخضع لرقابة ومقررات الامة(٥) ٠

وحينما يتحدث عن تطبيق هذه المبادىء ، فانه يوضح بكل دقة ان المسلمين لم يصلوا الى ما وصلوا اليه من ضعف وتأخر الا حين خرجوا على

---

(١) للرجوع الى التفاصيل الاخرى انظر كتاب « الخلافة او الامامة العظمى ، القاهرة ، ١٩٢٢ » ٠

(٢) انظر سيرة الشيخ محمد رشيد رضا في كتاب C. C. Adams المعنون Islam & Modernism in Egypt (London, 1933). ص٥ وما بعدها٠

(٣) المصدر السابق ، ص ١١ ٠

(٤) المصدر السابق ، ص ٥ ٠

(٥) المصدر السابق نفسه ٠

هذه المفاهيم • اما بالنسبة للعرب ، فان مسؤوليتهم لكبيرة جـدا ، لا بـل مضاعفة • فلقد ادى ضعفهم وتفرقهم الى ان يستلم زمام الامور من المسلمين من هو اقل جدارة منهم ، مما سبب ان تزيد الاحـوال سوءا على سـوء • وينطبق هذا الامر خاصة على العثمانيين الذين رأى في سوء حكمهم واستبدادالكثير من سلاطينهم ، ما عمل ليس فقط على استعبادهم وضعفهم وجهلهم ، وانما عمل ايضا على دعوة امم من خارج العالم الاسلامي ممثلة في الامم الاوربية ، لحكمهم وفقا للنظام الاستعماري الذى جلبوه معهم •

ولقد كانت كل هذه الاساب ، مبعثا لدخول رشيد رضا المعترك السياسي : مصلحا وداعيا حقيقيا من دعا ة الحرية والوحدة العربية • وقد تمثل ذلك في جهاده وكفاحه عن طريق مجلة المنار التي اشرف على اصدارها ، وسواها من الطرق الاخرى كما ستتعرف عليها فيما بعد •

وفي الحقيقة ان بداية مطاليب رشيد السياسية الكفاحية ، كانت قد تمثلت بمطالبته احلال المساواة بين العرب والاتراك ضمن اطار الدولة العثمانية • وقد تجسد كفاحه بترؤسه « جمعية الشورى العثمانية » التي اخذت تنشر منشورات سرية تندد بالمظالم التى اقترفها السلطان عبدالحميد ، ممـا اقلـق مضاجـع السلطان وبطانته[1] • ولكنه حينما عجز عن ان يرى حتى في جمعية الاتحـاد والترقي التي تولت السلطة عام ١٩٠٨م والتي ثارت من اجل قيام حكم مقيـد بدستور ، اى تحرك لا بل اى اشارة ينال فيها العرب قـدم المساواة مـع الاتراك[2] ، نقول انه حينما عجز عن كل ذلك ، بدأ رشيد رضا عن طريـق مناره ونشاطاته السياسية الاخرى ينادى باستقلال الاقاليم العربيـة وضمها في دولة عربية واحدة •

---

(١) ابراهيم العدوى ، رشيد رضا ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٢٢ •

(٢) لقد طالب رشيد رضا بان يعامل العرب على قدم المساواة مـع الاتراك ، بعد ان وجد ان الطورانية التي تقوم على النزعة العنصرية قدزادت حدتها على ايدى حكومة الاتحاد والترقى ، والتي اتخذت اجراءات تعسفيـة

لقد كان للاراء التى طرحها عبدالرحمن الكواكبي في توجيه الفكر العربي وجهة قومية تأثيرها في افكار رشيد السياسية التي جاءت هى الاخرى متفقة مع الكواكبي كل الاتفاق ، وبذلك اصبح كل من الكواكبى ورضا رائدا في رسم الاتجاه الفكرى العربي المعاصر •

ولقد ظل رشيد رضا ، بعد وفاة زميله امينا في الاستمرار على حث الامة العربية وتنبيهها الى ان يقظتها ونجاتها من المخاطر المحيطة بها تتوقف اكثر ما تتوقف على تحالف ووحدة ابنائها وقادتها • وكان ما يميز جهاد وكفاح رضا الفكرى في ايامه الاخيرة في السنين التى سبقت وفاته عام ١٩٣٥ للميلاد ، تحذير ابناء قومه من الاعتماد على الغير في تحقيق امانيهم • انه لفت انتباههم الى ان التهاون بأمورهم قد اوقعهم في ان يلعب بمقدراتهم اقوام اخرون من امثال العثمانيين ومن بعدهم الاوربيين الذين خدعوا العرب بوعودهم لمؤازرتهم في تحقيق اهدافهم في الحرية والوحدة •

ان التجارب الطويلة والاراء السديدة التي تبلورت عنده عبر الزمن الطويل

ضد العرب وضد لغتهم واما نيهم • ولقد تمثلت هذه الاجراءات التعسفية في ابعاد العرب عن المشاركة في الحكم وفي فرض اللغة التركية كلغة رسمية في الاقاليم العربية ، وفي جعل اللغة العربية لغة ثانوية في المدارس ويقوم بتدريسها اتراك وليس عرب ••• مما دفع رشيد رضا الى الدفاع عن ابناء امته في مقالاته وخطبه ونشراته ، والى تبيان ان مثل هذه الاعمال لاتهضم حقوق العرب وحسب وانما هي اضرار بمصالح الاتراك انفسهم • ولقد نبه الشيخ رضا في مقالاته وخطبه « ان مماطلة السلطات العثمانية الجديدة في الاستجابة الى حقوق العرب ، وتهاونها في الدفاع عن اراضيهم ينذر بالخطر المتمثل بالزحف الاوربي على العالمين العربي والاسلامى وهو ما سيفرض على الامة العربية القيام بما يجب القيام به للدفاع عن نفسها اما الاخطار المتوقعة • »

للرجوع الى التفاصيل انظر : ابراهيم العدوى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٣٤ وما بعدها •

قد علمته ان خلاص العرب من محنتهم في العصر الحديث[1] لا يمكن ان يتم الا بوحدتهم[2] ، بوحي من قيمهم العربية والاسلامية ، وبالاستفادة من كل ما في الفكر المعاصر من افكار تنسجم مع ظروفهم ، وتفتح افاقهم نحو غد افضل يستطيعون من خلاله خدمة انفسهم وخدمة غيرهم خدمة انسانية .

وصفوة القول ، فان بالامكان القول في الخلاصة ان اليقظة الفكرية العربية الاسلامية الحديثة ، قد مرت منذ بدئها في القرن التاسع عشر ، بطورين اساسيين : الطور الاول وهو والذى تميز بالدعوة الى يقظة ووحدة العالم الاسلامي بوحي من مقومات رسالته الاسلامية . وقد كان من ابرز ممثلي هذه المرحلة جمال‌الدين الافغاني والشيخ محمد عبدة . اما الطور الثاني ، فهو الذى تميز باليقظة الفكرية على اساس قومى . وبالنسبة للعرب فانه تميز بيقظة ووحدة العالم العربى بوحي من مقوماته العربية والتحاما مع المبادىء الاسلامية التي كان للعرب الدور الاكبر في تثبيتها ونشرها الى اجزاء العالم كافة .

ان ما يجب التأكيد عليه بالنسبة الى الطور الفكري الثاني والمتسم بالطابع العربي القومى هو ان هذا الطابع الذى كان الكواكبي رائدا كبيرا من رواده وسار على نهجه مفكرون عرب اخرون ، يأتي في مقدمتهم رشيد رضا ، قد ظل كذلك طيلة النصف الاول من القرن العشرين وحتى الوقت الحاضر .

على ان ما تجدر الاشارة اليه ايضا هو ان فريقا من المفكرين العرب المعاصرين المتأخرين قد بدأ عليه تأثره بالفكر القومى الاوربى بعناصره ، سيما ذلك العنصر الذى يتصل بالدين . والمعروف ان هذا الفريق المجدد ،

---

(١) لقد رأى الشيخ رضا ان محنة العرب في العصر الحديث تتمثل في امكانية خلاصهم من الاخطار الداخلية والخارجية المحدقة بهم . ان محنة العرب الداخلية كما رآها رضا تتمثل في تمزقهم ، اما المحنة الخارجية فهي ناجمة عن الاخطار الاجنبية المتمثلة في الاستعمار والصهيونية . ولقد اثبتت الايام ان الشيخ كان صائبا في تشخيص الداء والدواء .

(٢) ابراهيم العدوى ، مصدر سبق ذكره ، صص ٢٥٧ـ٢٥٨ .

(والذي يضم من بين اعضائه كل من نجيب عازوري وبطرس البستاني وساطع الحصري) يرى ان العناصر الرئيسية للفكر العربي في اتجاهها الحديث تضم وحدة تاريخهم (الذي يقوم على تقاليدهم وقيمهم وامانيهم) ووحدة لسانهم التي تعبر عن وحدة فكرهم عبر الزمن الطويل ولكنه (اي هذا الفريق) له نظرة خاصة بالنسبة للدين والدين الاسلامي بالذات • ويصور المفكر ساطع الحصري ان الفكر العربى القومى قد بدأ في اتجاهاته الحديثة مستقلا عن الاعتبارات الدينية[1] • ويستشهد الحصرى بمؤلفات واقوال العرب المفكرين المحدثين من امثال نجيب عازورى في مؤلفه « يقظه الامة العربية في آسيا » وبما جاء من مقررات المؤتمرات السرية التى عقدها الشبان العرب المتنورون ، خاصة المؤتمر العربى الاول الذى عقد في باريس في الفترة ما بين ١٧-٢٣ حزيران من عام ١٩١٣ والذي اشترك فيه ممثلون عن مختلف الجمعيات العربية القائمة في الاستانة ودمشق وبيروت والقاهرة اضافة الى المهاجرين العرب من المكسيك والولايات المتحدة الامريكية• ومما يشير اليه الحصري ، ان المقررات لم يكن فيها تأكيد على الناحية الدينية • كما ان مما قاله رئيس المؤتمر عبدالحميد الزهراوى لاحد المراسلين عقب ارفضاض المؤتمر « ان المؤتمر ليس له صفة دينية • وكل اعماله تنحصر في الدائرة المحددة له من البحث في شؤوننا الاجتماعية والسياسية • »[2] ويشير الحصرى بوجه خاص الى خطاب رئيس المؤتمر المذكور عبدالحميد الزهراوى نفسه الذى قال فيه « ان الرابطة الدينية عجزت دائما عن ايجاد الوحدة السياسية • »[3]

والذي يصل اليه الاستاذ الحصري ، هو ان الحركة الاسلامية في تاريخ

---

(١) ساطع الحصرى ، محاضرات في نشوء الفكرة القومية ، دار العلم للملايين ، بيروت طبعة ٣ ، ١٩٥٦ ، صص ١٨١-١٩٤ •

(٢) المصدر السابق ، ص ٢١٠ •

(٣) المصدر السابق نفسه•

القومية العربية كان لها دورا فعالا ومشهودا • فقد عملت على توحيد العرب ونشر لغتهم • وحينما تدهورت احوال العرب ، عمل الاسلام على الوقوف امام التيارات التى ارادت اذابة العرب واذابة لغتهم ، بسبب أن اللغة العربية هى لغة القرآن • وقد كان لزاما على المسلمين من غير العرب تعلم لغة القرآن لانها لغة دينهم • الا ان هذا الارتباط بين القومية العربية والديانة الاسلامية لم يبق كذلك بمرور الزمن الطويل • ذلك ان رقعة الدولة التى توسعت نتيجة الفتوحات قد اظهرت ان بعض الاقاليم التى فتحت قد اصبحت اسلامية ولم تصبح عربية، وان بعضها الاخر قد استعربت [١] ، ومن دون ان تصبح مسلمة وذلك نتيجة للتسامح الذى حمله العرب في فتوحاتهم • وهكذا يصل الحصري الى القول ان الديانة الاسلامية ، لم تظل مرتبطة ارتباط اساسيا بالقومية العربية [٢] ، وهذا يوصله الى القول « ان اسس الاساس في تكوين الامة وبناء القومية هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ • لان الوحدة في هذين الميدانين ، هي التى تؤدى الى وحدة المشاعر والمنازع ، ووحدة الآلام والامال ، ووحدة الثقافة ••• ولكل ذلك ، تجعل الناس يشعرون بانهم ابناء امة واحدة ، متميزة عن الامم الاخرى • » [٣] وما خلا ذلك ، وكما يقول الحصري ، فانه « لا الدين ، ولا الدولة ، ولا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الامة الاساسية • كما ان الرقعة الجغرافية ايضا لا يمكن ان تعتبر من المقومات الاساسية • » [٤]

والواقع ان ما قدمه الحصري من سرد للمراحل التى مر بها العرب والاسلام هو صحيح الى حد ما ، ولكن التصوير الذى قدمه من حيث ان الأسلام دين وحسب ، لا يفلت من النقد الموضوعي العلمي • ذلك ان

---

(١) هذا بالاضافة الى ان العرب الذين اعتنقوا الاسلام ابان ظهوره ظل قسم منهم محتفظا بدينه (المسيحى) والذى لم يمنعه ذلك من الاحتفاظ بعروبته •

(٢) الاستاذ ساطع الحصري ، ما هي القومية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ٢٥٢ •

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٥١ •

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٥٢ •

الاسلام لا يمكن ان ينظر الى جانب واحد من جوانبه دون ذكر الجوانب الاخرى ، التي تشكل بمجموعها كلا مترابط الاجزاء • ان التعريف الدقيق للاسلام ، لا يمكن ان يقتصر على الدين شأنه في ذلك شأن المسيحية وعلاقاتها بالامم الاوربية •

ان التعريف الدقيق للاسلام ، لابد وان يتضمن من انه شامل للحياة تتفاعل فيه جوانبه الدينية والاجتماعية والسياسية مع بعضها • فالاسلام في جانبه الاجتماعي هو صورة مثلى للثقافة والقيم العربية التي يشترك فيها العرب جميعا •

اما الاسلام في جانبه الديني، فهو صورة تاريخية متسلسلة مع المسيحية الى حد بعيد[1] • ويتجسد أمر ذلك ، في انه لم تظهر بين العرب خلافات ذات مصدر ديني ، اللهم الا ما افتعله التبشير والمبشرون الذين لم يكن هدفهم ديني اكثر منه سياسي • ومما يؤيد ذلك ان الاسلام عندما ظهر ، فانه ظهر اول ما ظهر مؤكدا للثقافة العربية ، وموحدا للعرب • وان الاسلام بتسامحه الديني قد برهن للعرب المسيحيين[2] انه وراء قيم عربية وانسانية

---

(۱) محمد المبارك ، الامة والعوامل المكونة لها ، دار الفكر ، دمشق ، ص ٨٩ـ٩٠ •

(۲) يقول احد المفكرين العرب المسيحيين وهو الاستاذ ميشيل عفلق « ان الفكرة القومية المجردة في الغرب منطقية اذ تقرر انفصال القومية عن الدين ، لان الدين دخل على اوربا من الخارج فهو اجنبي عن طبيعتها وتاريخها ، وهو خلاصة من العقائد الاخروية والاخلاق لم ينزل بلغاتهم القومية ولا افصح عن حاجات بيئتهم ولا امتزج بتاريخهم • في حين ان الاسلام بالنسبة الى العرب ليس عقيدة اخروية ولا هو اخلاق مجردة بل هو اجلى مفصح عن شعورهم الكوني ونظرتهم الى الحياة واقوى تعبير عن وحدة شخصيتهم التي يندمج فيها اللفظ بالشعور والفكر والتأمل بالعمل والنفس بالقدر ، وهو فوق ذلك كله اروع صورة للغتهم واضخم قطعة من تاريخهم القومي ، فعلاقة الاسلام بالعروبة ليست اذا كعلاقة اى دين بأية قومية وسوف يعرف المسيحيون العرب عندما تستيقظ فيهم قوميتهم يقظتها التامة ويسترجعون طبعهم الاصيل ، ان الاسلام لهم

يشترك في الايمان بها كل العرب[1] ، وانه ليس وراء اكراه الناس في طريقة تعبدهم • اما قيم الاسلام السياسية فانها لم تتعارض اساسا مـــع القيم العربية السياسية ، تلك القيم التى يؤمن بها جميع العرب •

ومن هنا يمكن القول ، انه طالما كان للاسلام قوة التأكيد والحفاظ عـلى القيم التى جاءت بها الثقافة العربية ، فانه في ظل هذا المفهوم يرتبط به جميع العرب • واذا كان التاريخ يربط ما بين ابناء القومية الواحدة ، فان الاســـلام له الميدان الاكبر في بناء تاريخ العرب[2] • ومن هنا يصبح الاسلام من حيث

ثقافة قومية يجب ان يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحبـوها فيحرصوا عــلى اثمن شيء في عروبتهم • » اقتبس عن ذكرى الرسول العربي ، من قبـل انور الجندي ، معالم الفكر العربي المعاصر • ص ٢٢٧ •

(١) يقول د• قسطنطين زريق في هذا الصدد « بانه لا يمكن للقوميــة الحقة ان تكون باى حال من الاحوال مناهضة للدين الحق • كما ان الاسلام هو نظام يهم جميع العرب • واكد ان كلا من القومية والدين ينبعان من نفس المصدر • وان القومية لا تقاوم الروحية الدينية وانما تقاوم اولئك الذين يؤمنون بالتعصب ولا يبغون الانسجام • ومثل هؤلاء هم اعداء وحدة العرب • اقتبست من قبل روزنثال (E. I. J. Rosenthal) في كتابه
Islam in the Modern National State
عن الاسلام والقومية العربية لعبدالرحمن البزاز ، صص ١٢١ـ١٢٢ •
ويقول الدكتور جميل صيبيا «••• وعندي ان القيم الانسانية التي انطوى عليها الدين الاسلامى هى القومية العربية بعينها فمن لم يؤمن بهذه القيم لم يكن عربيا حقيقيا » • انظر محمد المبارك ، الامة والعوامل المكونة لها ، دار الفكر ، دمشق ، ص ٨٨ •

(٢) يقول محمد المبارك ، الامة والعوامل المكونة لها ، في ص ٨٤ ما نصه : « ان صلة الاسلام بالعرب تاريخيا صلة لا تنفصم • ذلك ان الاسلام هو الذى جمع العرب لاول مرة في تاريخهم في اطار اجتماعي وسياسي واحد • ولــم يسبق لهم ان اجتمعوا في ظل فكرة وعقيدة واحدة ونظام واحد قبل ذلك ولا تحت حكم واحد • وهو كذلك حملهم رسالة انسانية رائعة مفتوحة الافــاق الى العالم اجمع وبعثهم على تأسيس حضارة لم يسبق لهم ولا لغيرهم تأسيس مثلها » •

انه نظام شامل للحياة ، جزءا اساسيا من حياة العرب جميعا ومن مقومات فكرهم الأجتماعية والسياسية[1] • وان هذا الجزء الاساسي ، لولاه لذابت لغة العرب ، وذاب بنتيجتها العرب انفسهم امام الاقوام التي عملت جاهدة وطيلة زمن طويل على اذابتهم وصهرهم •

والسؤال الان وبعد كل ما تقدم ، ما هو موقف الفكر العربى من المفكر العالمي المعاصر ؟ وماذا يمكن التنبوء عنه بالنسبة لمكانته في الغد ؟ وهذا ما سيحاول الفصل الاخير الاجابة عنه •

---

(١) يقول انور الجندى « الاسلام ··· ليس دينا فحسب ، وانما هو فكر وثقافة وانه لا سبيل الى الفصل بينه وبين اللغة والتاريخ · بل ان هذه اللغة تكاد تكون مرتبطة به ارتباطا جذريا · وكذلك التاريخ فانه من العسير جدا ان يفصل عن اللغة العربية كما لا يمكن ان ينفصل التاريخ واللغة عن الاسلام الذى يكاد يكون مادة هذا التاريخ ، وروح هذه اللغة · كما يكاد يكون كتابه (القرآن الكريم) اكبر مصادر اللغة في منطوقها وعلومها) · انظر كتابه معالم الفكر العربى المعاصر ، صدر سبق ذكره ، ص ٢٢٦ ·

الفصل العاشر

الفكر في حاضره وغـده

(الاتجاه السياسي المعاصر)

لقد شهد الفكر السياسى العربي الاسلامي في العصر الحديث ومنذ بدايـة القرن التاسع عشر للميلاد (القرن الثالث عشر للهجرة) بالذات يقظة فكرية عملت على بعث الحياة والحركة فيه من بعد سبات فكري دام عدة قرون •

ان هذه اليقظة الفكرية واليقظة الفكرية السياسية بالذات تكون ما عرف في تاريخه بالفكر العربى الاسلامى المعاصر • ولم يقف هذا الفكر منذ يقظته عند حد معين او نقطة معينة ، وانما بدأ يمر بتحولات جددة اتسمت بالانفتاح على نفسه والانفتاح على الفكر العالمي المعاصر ايضا • ولقد تميز الانفتاح على نفسه والانفتاح على الفكر العالمي المعاصر ايضا • ولقد تميز الانفتاح عـلى النفس ، سيما في الخمسين سنة الاخيرة ، في ابراز الصورة الفكرية الاسلامية بوجه عام والعربية بوجه خاص • ولقد عبرت الصورة الفكرية العربية عن آمال الامة العربية في عصرها الحاضر •

وفي الحقيقة فان الصورة العربيةالفكرية الحاضرة قد بدتتتجلى فيالتخلص من كل مايشوبها من عناصر غريبة ــ وبعبارة ادق ، في بلورة المفاهيم الفكرية العربية لاخراج الفكر العربى وصورته في ثوبه الاصيل •

ومن مظاهر هذه البلورة التى تناولها الفكر في صورته الحديثة رفضـه للافكار التي كانت قد غزته في غفلة من الزمن وارادت تشويه معالمه وابعاده عن خط سيره •

فالمعروف ان الفكر العربي بوجه خاص والاسلامى بوجه عام قد علق فيه افكار نسبت اليه خطأ • كما تعطلت فعاليته بسبب العوامل المختلفة التي عملتعلى

انحساره • ولقد كان لتعطل الفعالية هذه ، ان تسربت اليه افكار هي ليست منه • من ذلك مثلا ، ما علق فيه من مفاهيم اجنبية ازاء الاسلام باعتباره دين وحسب ، وبسلبية الافكار التي يقوم عليها الفكر السياسي العربى والاسلامى وعدم صلاحها لمتطلبات الحاضر •

وهنا لابد من القول مرة اخرى ان الاسلام ليس بدين وحسب ، وانما هو نظام يقوم على فكر وقيم • كما لابد من الاشارة الى السلبية والايجابية في الفكر العربي خاصة وفي الفكر الاسلامي عامة • فلقد اثار بعض المستشرقين والمبشرين المتعصبين ان الفكر العربى الاسلامى سلبي ، وقالوا انه يستند على الدين والخيالات والاوهام التى لا تنسجم وروح العصر الحديث • ومما قالوه بشأن سلبية الفكر العربي الاسلامي ايضا هو انه استبدادي في حين ان روح العصر الحديث تحاكي الشعوب وتجعل منها حاكمة وفق ما تتفق عليه الاغلبية فيها •

وفي الواقع ان الفكر العربي الحاضر الذى يستمد مقوماته الرئيسية من الاسلام ، هو ابعد ما يكون عن السلبية • وان مسألة السلبية هذه التي يثيرها بعض المستشرقين ان هي الا مسألة غريبة عن الفكر العربى والاسلامى ، ولا تمت اليه بصلة قط •

ان مسألتي السلبية والاستبداد والتي حاول بعض المستشرقين من امثال تي•ارنولد (T. Arnold) ودى•بي•ماكدونالد (D.B. Macdonald) ودى•اس• مرجليوث (D.S. Margoliouth) من بين اخرين ، الصاقها بالفكر العربي الاسلامي عن قصد او عن غير قصد لا يحتاج للمتتبع الاتيان بالحجج الكثيرة لدحضها • ان ما يشير اليه المستشرقون من امثال ارنولد في كتابه الخلافة ، (The Califate) وماكدونالد في كتابه تطور الثولوجية (الدين) الاسلامية (Development of Muslim Theology .....) ، وغيرهما من مستشرقين لا تستطيع ان تقف امام احدى مقومات الفكر العربى الاسلامي التي تقول : « وامرهم شورى بينهم » • وكذلك امام القاعدة الاسلامية التي تقول « لا اكراه في الدين » • فالشورى وعدم الاكراه في التحليل الدقيق

هما امران يقفان ضد اية صفة استبدادية وضد الاتوقراطية او حكم الفـــرد الواحد • ومن ناحية ثانية فان عملية التشاور في التفكير وفي العمل ، هـــذه القاعدة الذهبية في الفكر العربي الاسلامي معناها تفضيل رأى الجماعة على راى الفرد الواحد • ومعناها تفضيل الجماعة الاكثر عددا على الجماعة الاقـــل عددا[١] ، وهذا بعينه هو رأى الاغلبية او كما يطلق عليه رأى الكثرة الكاثرة، والتي انكرها على الفكر العربي الاسلامى المستشرق مرجليوث[٢] •

ومهما يكن من امر فأن بعض المفاهيم الخاطئة التي الصقت بالفكرالعربي الأسلامي ، من قبل بعض المستشرقين وايدها بعض المفكرين العرب والمسلمين، بعضهم عن قصد وبعضهم الاخر عن ايمان واخلاص ، والتي لم يكن بالامكان التصدى لها في القرن التاسع عشر نتيجة لضعف الوعى ، نقول ان الحقيقـة ، اخذت تظهر اكثر فأكثر ، في القرن الحاضر ، بفضل ازدياد الوعي الذى عمل عليه ظهور مفكرين عرب ومسلمين واجانب كرسوا حياتهم لدراسة الفـــكر العربي الاسلامي دراسة علمية دقيقة تتسم بالعمق والانصاف •

ان الشيء المهم بالنسبة لبلورة المفاهيم وصقلها وتخليصها مما لصق بهـــا من شوائب الماضى المغرضة ، قد تضمن الغربلة التي شملت تصفية الافكـــار الحقيقية عن الافكار الشائبة • فلقد شهد القرن الحاضر مفكرون من امثـــال محمد كرد علي[٣] ومحمد البهي[٤] ومحمد المبارك[٥] وانور الجندى[٦]ومحمد

---

(١) فيقول الغزالي بشأن رأى الجماعة « انهم (اى الناس) لو اختلفوا في مبدأ الامور وجب الترجيح بالكثرة » ويقول ايضا الكثرة اقوى من مســالك الترجيح • انظر كتابه الرد على الباطنية ص٦٢ وص٦٣ على التوالي •

(٢) انظر D.S. Margoliouth: Mohammedanism ص ٩٤ وكذلك مناقشة د•ضياء الدين الرئيس لرأى مرجليوث في كتابه النظريات السياسيةالاسلامية، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٢٢ ، و ص ٢٣٤ •

(٣) انظر بوجه خاص كتابه الاسلام والحضارة العربية الجــزء الاول والثـــاني •

(٤) انظر بوجه خاص كتابه ، الفكر الاسلامى وصلته بالاستعمار الغربي•

(٥) انظر كتابه الفكر الاسلامى الحديث في مواجهة الافكار الغربية •

(٦) انظر كتابه ، معالم الفكر العربي المعاصر •

ضياءالدين الريس[1] وغيرهم من الذين تصدوا لكل الافكار التي لصقت خطأ سواء عن قصد او غير قصد ، بالفكر في الاطارين العربى والاسلامى • هـذا وان ما هو مهم بالنسبة لهؤلاء المفكرين وامثالهم هو انهم تنـاولوا بالدقـة والتفصيل كل الافكار الخاطئة وبرهنوا بالحجج الدامغة على خطأها • كما ان ما تجب الاشارة اليه ايضا ظهور بعض المفكرين الاجانب ممن عنوابالاستشراق، والذين تميزوا عن سابقيهم بالانصاف والسعي وراء الحقيقة •

فها نحن نجد مثلا الاستاذ محمد كردعلي يناقش بكل علمية ودقـة رأى كارادي فو[2] الذى يذهب فيه الى ان « معظم مدنية المسلمين قامت بعناصر غير عربية » بقوله لقد فاته (ويقصد كارادى قو) « ان من دخلوا في الاسـلام من الفرس والقبط والسريان والروم وغيرهم درسوا في مدرسة العرب واخـذوا اغنهم ونقافتهم ودينهم وعاداتهم • واذا كان ابن سـينا والغـزالي والبيروني والرازى مثلا اعاجم بأصولهم فهم عرب بتربيتهم وثقافتهم ، واذا كان الجاحظ وابن زهر وابن خلدون عربا بأصولهم وثقافتهم ، فهم لايزيدون شيئا عمن تقدم ذكرهم في الغناء والمنزلة ولا ينقصون • وما كان بجزيرة العرب وهي القليلة بسكانها الذين قام منهم اعظم الفاتحين وحملة الشريعة ، ان يخرج منها كـل هؤلاء الرجال الذين فتحوا فتوحا تحتاج ادارتها فقط الى عشرات الالوف من الناس ، فما بالك بالعلوم اللازمة لها ؟ ولذلك انصرف العرب وهم اهل الدولة الى سياسة الملك ، وعاونهم الاعاجم في نشر علمهم وثقافتهم • »[3]

ثم يخلص الاستاذ محمد كرد علي الى القول « وليس من اهل الغـرب اليوم امة خالصة بعنصرها » فعند الفرنسيين من هم من اصل بولوني وايطـالى وانكليزى والماني ، خلا ما هناك من عناصر اصلية ، والعكس بالعكس عند كل

---

(١) انظر كتابه ، النظريات السياسية الاسلامية •

(٢) كارادى قو ، المفكرون في الاسلام •

(٣) انظر كتابه الاسلام والحضارة العربية ، الجزء الاول ، القاهـرة ١٩٥٠ ، ص ٥٢ •

امة ، والانسان ابن تربيته وبيئته على الدوام • »[1] ولم يكتف الاستاذ محمد كرد علي بما تقدم ، وانما يستشهد باراء بعض المستشرقين المنصفين ، فيذهب الى رأى كوستاف لوبون الذى يعترف بفضل العرب في الحضارة الانسانية والذى يقول فيه : « كلما تعمق المرء في دراسة المدنية العربية ، تجلت له امور جديدة ، واتسعت الافاق امامه ، وثبت له ان القرون الوسطى لم تعرف الامم القديمة الا بواسطة العرب ، وان جامعات الغرب عاشت خمسمائة سنة بكتب العرب خاصة ، وان العرب هم الذين قدموا اوربا في المادة والعقل والخلق ، ومتى درس المرء ما عمل العرب وما كشفوه في العلم يثبت له ما من امة انتجت مثل ما انتجوا ••• ولئن كان تأثير العرب بالغرب عظيما، فأن تأثيرهم في الشرق اعظم ••• ان العرب اول من علم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين • »[2]

وها نحن نجد ايضا الدكتور محمد ضياء الدين الريس ، يناقش ماوقع فيه بعض المستشرقين المتعصبين من امثال مرجليوث الذى فسر احد مقومات الفكر العربي الاسلامي وهي الشورى بانها (الاستشارة) فقط وليس هناك سلطة يكون الامام مسؤولا امامها ، ذاكرا كيف ان حق الامة في عزل الامام او تقويمه هي مسألة ابعد كثيرا من الاستشارة فقط ، وانها اكثر من ذلك مسألة جوهرية في تحديد العلاقة بين الحاكم والرعية وفي تبيان الحقوق والواجبات[3] • ويذكر الدكتور الريس ايضا ان هذه الاخطاء الكبيرة وامثالها قد استلفتت نظر من جاء من مستشرقين اخرين في العصر الحديث ، من هم ابعد نظرا من امثال المستشرق كب ، الذى وجد نفسه مضطرا لان يقول في مقدمة الطبعة

---

(١) المصدر السابق نفسه •

(٢) اقتبس من قبل الاستاذ محمد كرد علي في كتابه الاسلام والحضارة العربية ، المصدر السابق ، ص ص ٥٣ـ٥٤ عن
Gustav Le Bon: La Psychologie Politique

(٣) انظر الدكتور محمد ضياءالدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، ص ص ٣٢٤ـ٣٢٥ •

الجديدة لكتابه الموسوم بـ « الاسلام » : « ان اكتشاف الانسان لحقائق جديدة تدعوه الى كتابة الموضوع من جديد لا مجرد تغيير وتصحيح[1] . »

ويتقدم مفكر عربي معاصر ثالث ، هو الاستاذ انور الجندي ليقف على المصادر الرئيسية التي عملت على الصاق مفاهيم خاطئة بالفكر العربي الاسلامي، من جهة ، وليناقش ويبين اراءه ازاءها من جهة اخرى . فهو اولا يحدد هذه المصادر بالمبشرين وبعض المستشرقين والساسة والمفكرين الغربيين المتعصبين وبعض المثقفين العرب والمسلمين ممن اتصلوا ببيئات المستشرقين والمبشرين في الغرب . [2]

ان اهم ما يعنى به انور الجندى هو ليس المبشرين الذين كشف امرهم وزال نفوذهم في العصر الحاضر ، وليس المستشرقين المتعصبين ، الذين شهد العصر الحاضر من تصدى لهم من مفكرين عرب ومسلمين ومستشرقين متصفين ظهروا على مسرح هذا العصر ، وانما الذى يعنيه بوجه خاص هو تخليص الفكر العربي الاسلامي من اية شائبة ظلت عالقة به هنا او هناك . ومع يقينه بأن الفكر العربي قد صمد امام كل التحديات التي واجهته بفعل تنبه ابنائه[3]

---

(١) انظر : H.A.R. Gibb: Mohammadanism, p. 7.
وتعليق الدكتور ـ الريس عليه في كتابه النظريات الاسلامية المشار اليه ص ٣٢٥ .

(٢) انور الجندي ـ الاسلام في معركته الكبرى : في مجلة منبر الاسلام العدد ١٢ مايو سنة ١٩٦٤ ، ص١٣٢ .

(٣) يذكر هنا انور الجندي ان مساعى كل من الدكتور محمد حسين هيكل في دراسته لكتاب المستشرق كب وجهة الاسلام الذى وصفه هيكل بانه كتاب سياسى مداه بحث ما وصلت اليه اوربا مما يسميه (كب) تغريب الشرق وما يرجى لهذا التغريب من نجاح ، والدكتور حسين الهراوى فى كتابه « المستشرقون والاسلام » والدكتور عمر فروخ والدكتور الخالدى في كتابهما « التبشير والاستعمار » ، والاستاذ مالك بن بني في كتابه « الصراع الفكري في

ووعيهم بفكرهم وحضارتهم ، ولاسيما فى الوقت الحاضر اكثر من اى وقت مصى ، الا انه يرى ان البلورة الفكرية الكاملة يجب ان تقضى على كل شائبة مهما صغرت ، وهذا هو بالفعل ما يحاول ان يركز عليه في كتابه « الفكر العربي المعاصر » • وتتمثل محاولته هذه في غربلة او بالاحرى اسقاط كل الافكار الغريبة عن الفكر العربي الاسلامي والتى لامكان لها ولا مجال لقبولها في العصر الحاضر • من ذلك مثلا دعوته الى عدم الركون كما كان الحال في الماضي الى تغليب وجهات نظر المستشرقين على غيرهم بشأن الفكر العربي الاسلامي • فلقد ولى الزمن الذى يعتبر رأى المستشرق حجة ، خاصة بعد ان اثبت المفكرون العرب والمسلمون في عصرنا الحاضر الكثير من الاخطاء والمبالغة وعدم الاحاطة احاطة دقيقة بمقاصده الحقيقية وبلغته[1] العربية التى وقع فيها هؤلاء المستشرقون لاسيما المتعصبون منهم •

ويحاول الاستاذ انور الجندى ان يقدم الدليل الموضوعي بقوله : « تلك صورة بشعة غاية البشاعة ان يعتمد الفكر العربي الاسلامي ودعاته على مراجع المستشرقين[2] وآرائهم ونحن نعرف في تأكيد انهم يخطئون مرتين : مرة بالقصور الذاتى في فهم الفكر الاسلامي ، ومرة بالتعصب وموالاة النفوذ الاجنبى • ونضيف الى هذا دسائس اليهودية العالمية ، التي تحاول ان تثبت ان لها حقا تاريخيا في فلسطين او تضيف تحريفات مقصودة لبعض جوانب

البلاد المستعمرة » لا يمكن الا وان تحظى التقدير بالنظر لما اسهمت فيه بدور فعال في عملية البلورة الفكرية الحديثة للتصدى لما بقى في الفكر من شوائب عالقة في العصر الحاضر • انظر الثقافة العربية المعاصرة فى كتاب معالم الفكر العربي المعاصر ، صص ١٠ـ٧٧ •

(١) انظر الجندي في كتابه الثقافة العربية المعاصرة ، الملحق بمعالم الفكر العربي المعاصر ، ص ١٨ •

(٢) وهنا يقصد الاستاذ الجندي المستشرقين المتعصبين حيث انه يصنفهم في مقال له في مجلة منبر الاسلام العدد (١٢) ، مايو ١٩٦٤ الى مستشرقين منصفين واخرين متعصبين •

التاريخ والفكر . كما اولى المستشرقون اهتماما كبيرا للمشرق وبلاد العرب قبيل الاسلام ، ودراسة الحركات المنحرفة من داخل تاريخ الاسلام وفكره ، والاهتمام بها وابراز الخطوط العامة للفكر الشعوبي الذى هاجم مقومات الفكر الأسلامي واعتباره حقائق اساسية .»[1]

وفي الحقيقة فان اهم ناحية يركز عليها الاستاذ انور الجندى هي الانتهاء ومن غير رجعة الى المقولة الخاطئة وهي ان ما احتواه الفكر العربي الاسلامي من افكار ونظريات سياسية قد انتقلت اليه من الفكر السياسى اليونانى . ثم يوضح رأيه فيذكر ان الاوان قد آن الى ان يتفهم اى مفكر سواء اكان غربي او عربي او اسلامي ممن يسير في وجهة الفكر الغربى ، وهي ان للفكر السياسى العربي الاسلامى جذوره التاريخية وظروفه وقيمه ونظرياته التي جاءت لتعبر اولا وقبل كل شيء عن شخصيته المتميزة . واذا كان هذا الفكر قد تفتح على الفكر اليوناني وعلى غيره ، فأن ذلك دليل حيويته . كما انه لا يوجد فكر في العالم قد نقل جله عن غيره . فكيف اذن بالفكر العربيالاسلامي الذى اقل ما يمكن ان يوصف به بأنه فكر عالمى . ويصل الجندى الى النتيجة التى نتفق فيها معه وهي ان الحقائق العلمية والتاريخية ، تكشف عن كل المغالطات التي ارادها بعض المفكرين عن سوء قصد ، وتلك هي انجذور الفكر العربي الاسلامى هى اعمق تاريخيا من جذور الفكر اليونانى ، كما تكشف ان لا مجال بعد ، من انكار فضل الفكر العربي الاسلامى والثقافات الشرقية القديمة على الفكر اليونانى ، ثم انه لا مجال بعد من انكار اتصال علماء اليونان ومفكريهم بالشرق الذىكان مناجل العلم والمعرفة من بيناهداف اخرى ، وهذا ما اجمع عليه المؤرخون والباحثون في عصرنا الحاضر .[2]

ويأتي مفكر عربي معاصر اخر هو الاستاذ محمد المبارك ليتحدى كل ما عمل على تشويه الفكر العربي الاسلامى في الماضى ، وليؤكد ان صورة الفكر

---

(1) الاستاذ انور الجندي ـ معالم الفكر العربي المعاصر ، ص ١٨٥ .
(2) المصدر السابق ، صص ١٧٥ـ١٧٦ .

النقية التي يجب ابرازها في يومنا الحاضر ، هي تلك الصورة التى تتكامل فيها جميع زواياها السياسية والاقتصادية والاجتماعية • وان هذه الصورة تستقر على القيم الاخلاقية التي جاءت بها الحضارة العربية الاسلامية والتي جعلت من الفكر العربي الاسلامى فكرا متميزا عن غيره •

ان هذه القيم التي تكونت عبر الزمن الطويل لا يمكن التلاعب بها وقولبتها بصورة او اخرى بحيث تخدم الذين يريدون للفكر العربي التقليد والتشويه • ان عزل الجانب الروحي عن الجانب المادى ليس بالامر الهين وليس بالامكان اخضاعها لظروف فكر غريب عنها •

ان الصورة النقية هي تلك الصورة التي يتكامل فيها الجانب الروحي مع الجانب المادى • وهى الصورة التي يتكامل فيها الجانب السياسى مع الجانب الاقتصادى ، والجانب الذوقي مع التقاليد الاجتماعية • وهي الصورة التي تستقر فيها كل هذه الجوانب على القيم الاخلاقية العربية الاسلامية والتي تختلف عن غيرها من القيم لانها تنتمي الى ثقافة معينة وتلك هي الثقافة العربية ، ولهذا نجد محمد المبارك يقول ان الاسلام يقيم للانسان « تشريعا تنسجم فيه مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة ••• [انه] يقيم له نظاما اجتماعيا يكفل له الرقي الانسانى المادى والروحى • ويشتمل هذا النظام الاجتماعي على نظام للحكم اساسه الشورى والمساواة والعدالة والمسؤولية ، وعلى نظام اقتصادى مبني على العدالة من جهة وعلى التكافل الاجتماعي من جهة اخرى ••• هذا المجتمع الذى ينظم الاسلام جوانب حياته السياسية والاقتصادية والاسرية في سبيل سعادة الانسان وارتقائه يقوم على اسس اعتقادية خلقية تكون جذور نظامه واسس بنائه ••••

« وبذلك يتصل في نظام الاسلام عقيدته وفلسفته واخلاقه وتشريعه الاجتماعى وتؤلف كلها وحدة متكاملة تقابل وحدة الحياة وهذه مزية هامة من مزايا الاسلام تميزه عن غيره من الانظمة الاخرى التي تعالج جانبا واحدا

من جوانب الحياة او تعالجها منفصلة دون ان تنظر اليها على انها وحـــــدة كاملة .... »[١]

وصفوة القول ان من اولى مظاهر البلورة الحديثة في الفكر العـــــربي الاسلامى هى تلك الغربلة التي تناولت عزل الافكار الشائبة عن الافكار الاصيلة، وذلك بغية استكمال شخصيته الفكرية المعاصرة .

ويتميز الفكر السياسى العربى الاسلامى في حاضره في سعيه على بلـورة مفاهيمه السياسية الاصيلة بابراز قيمه المستوحاة من اطاره الفكري الاول المتمثل بالقيم والتقاليد العربية القومية التى تتخطى الحواجز المصطنعة ومـــا جاءت به من مفاهيم اقليمية اقامتها معاول الهدم .

وحينما يقف المحلل على التاريخ الحديث للتطورات الفكرية عامةوالسياسية خاصة التى مر بها الفكر العربي الاسلامي ، يجد ان الفترة الواقعة بين الثلث الاخير من القرن التاسع عشر والثلث الاول من القرن العشرين قد تمثلت في بلورة فكرية هدفها وكما مر معنا ، تخليص الفكر من الشوائب التى علقت فيه عبر الزمن الطويل والتي شوهت مفاهيمه الحقيقية . فهي اذن بلورة لتنقيتــه من الاجسام الغريبة عنه وذلك ليظهر في صورته الصافية الاصيلة .

كما يجد المحلل ، ان الفترة الواقعة منذ بداية الحرب العالمية الثانية وحتى نهاية الخمسينات من القرن الحالى قد تمثلت بظهور وبروز الفكر العربي في حلته القومية الحديثة . واذا كانت فترة الخمسينات قد تمثلت في البلورة الفكرية على اساس قومي ، فان ما بعد تلك الفترة تمثلت في تعميق هذه البلورة . وقد جاءت الثورات التى قامت في هذه الفترة ابتداء من الثورة في مصر عام ١٩٥٢ ومرورا بالثورات العراقية والسورية والجزائرية والليبية والسودانية وغيرهـا من الثورات العربية ، نقول لقد جاءت هذه الثورات تجسيدا لتعميق هذه البلورة

---

(١) انظر محمد المبارك ، الفكر الاسلامى الحديث ، في مواجهة الافكـار الغريبة ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٦٨ ، صص ٦٣ـ٦٤ .

الفكرية العربية القومية • ويقوم محتوى هذه البلورة في وجهه الاول في رفض النعرات الاقليمية التي اخذت تظهر مع مجييء الاستعمار الغربي الى الوطن العربي • فظهرت على أثر ذلك الاجزاء الاقليمية السورية والاردنية والعراقية والفلسطينية وغيرها واسوأ امثلتها ظهور النعرة القومية السورية والتي نادت في وقتها بقومية سورية تقوم على فكر قومي سوري يضم اقطار الهلال الخصيب •

واذن فان الوجه الثانى من التبلور الفكري قد تمثل في تعميق الفكر العربي القومي • وقد جاء هذا التعميق متمثلا في التأكيد على القيم العربية المستمدة من التراث السياسي والاجتماعي العربى عبر الزمن وعلى القيم الروحية المستمدة من الاسلام المتفاعل تفاعلا قوميا مع القيم العربية •

والواقع ان التأكيد على قيم الثقافة العربية السياسية جنبا الى جنب مع القيم السياسيه الاسلامية المتفاعلة معها ، قد جاء خطوة تالية لعملية الغربلة الفكرية التى هدفت تخليص الفكر العربي الاسلامي من الشوائب التى الصقت به •

هذا وان اية خلاصة يمكن التوصل اليها بصدد هذا المظهر من مظاهر البلورة الفكرية في الفكر العربي في حاضره لا تستطيع ان تغفل عن ذكرالحقيقة وهي ان هذه البلورة ظلت سائرة في طريقها المرسوم على الرغم من ظهور بعض العقبات التى اعترت هذه الطريق • وليس ذلك بالمستغرب على اى محلل متعمق للفكر العربي ، خاصة حينما يعلم ان الفكر يمثل ضمير الامة وحياتها•وان فهم الحياة الحقيقية يبدأ من فهم جذورها ونموها والتطورات والظروف التي مرت بها • كما ان فهم الحياة عبر الزمن الطويل هو الذى يساعد على فهم القيم التى قامت وتقوم عليها تلك الحياة • وما النظريات التى تظهر الا المعنى المعبر بصورة او اخرى عن تلك القيم • ثم ان النظريات السياسية ما هي الا المعنى المعبر عن القيم السياسية •

ولقد ادى موضوع تحرى هذه القيم السياسية وموازنتها ومراجعتها في ضوء روح العصر الحاضر الى الاعتزاز بها ، سيما تلك القيم التى تتحدث عن

مركز الانسان كفرد وصلته بجماعته • ولقـد ظهر هـذا الاعتزاز بالقواعد والنظريات السياسية العربية بالنظر لما احتوته من ابعاد وافاق ، لم تستطع الاراء التى قدمها الفكر السياسي العالمي المعاصر من تحـديها • ومن هـذه القواعد والنظريات نظرية العدالة الاجتماعية العربية الاسلامية ، والقاعدة التى ترتكز عليها والتى تتمثل بالكفالة او التكافل الاجتماعي •

ولقد تجلت هذه الابعاد في العمق الفكرى والاثار التى لم تبرهن عـلى قدرة انسجامها مع روح الحياة الحاضرة للامة فقط ، وانما برهانها قدرتها عـلى محاكاة لا بل تخطي احدث النظريات والقواعد السياسية التى جـاء بها الفكر العالمى المعاصر •

فكما هو معلوم ان الفكر الغربي الذى بسط نفوذه في اصقاع واسعة من العالم ، قد اصبح بحكم الامر الواقع الفكر العالمي المعاصر • كما ان الحضارة العالمية الحديثة ـ التى هي الاخرى انعكاس مكبر للحضارة الاوربية ـ قـد قامت على فلسفة تستمد مقوماتها من هذا الفكر العالمي المعاصر الذى نحن بصدده والذي له اراؤه في الانسان والكون والحياة •وليس بخاف على كل متتبع للفكر العالمي المعاصر وللحضارة الحديثة ، انها قد جاءت بأفكار علمية وبوسائل لتجسيدهـا الهدف منها الاخذ بيد الانسان نحو التقدم والسعادة • وان الافكار ووسـائلها التى جاءت بها هذه الحضارة قد حققت بالفعل تقدما في ميادين العلم والسياسة والاجتماع والصناعة والاختراع • وكل هذه الامور لا مجال لانكارها • الا ان الفكر العالمي المعاصر وحضارته التى جاءت تجسيدا لافكاره ، قد لاقت اكثر ما لاقت صعوبة ايجاد التوازن بين مختلف جوانب حياة الانسان ، الذى هو هدف كل الحضارات ، في القديم والحديث ، والذى يراد لـه السعادة والطمانينة والاستقرار • ولقد بدا الاختلال في التوازن في صعوبة التوفيق بين حياة الفرد وبين حياة الجماعة • كما بدا هذا الاختلال ايضا في صعوبة التوفيق بين جانب حياة الانسان المادية وبين جانبها الروحي • والذى نتج من كل ذلك ان نظريات متضاربة في العلم والسياسة والاجتماع قد نشأت•وقد تمثل هذا التضارب في تطرف

بعض هذه النظريات • فهنـــاك نظريات تمثـــل التطرف الى اليمـين كالنظرية الديمقراطية ـ الرأسمالية ـ التى رأت ان الاساس في كل فلســفة اقتصادية وسياسية متقدمة ينبثق من حرية الفرد التى لا يحب ان يقف في طريقها عائق ، وان اى تدخل في حياة الفرد وحريته السياسية والاقتصادية يجب ان يكون وفي ظل الضرورات القصوى ، محددا بحد ادنى لا يجب ان يتخطاه • كما ظهر الى جانب ذلك نظريات تمثل التطرف في اقصى اليسار التى ترى ان التقدم يجب ان يقاس من زاوية حرية ومصلحة الجماعة • وقد تمثلت هذه النظريات بالنظرية الديمقراطية ـ الاشتراكية والنظريات الفرعية اليسارية المتطرفـة التي انبثقت منها •

ومن جهة اخرى ، فقد ظهرت صعوبة التوفيق بين جوانب حياة الانسان المادية والروحية • ولقد نجم عن ذلك ، الايغال في جانب الحياة المادية وعلى حساب الحياة الروحية • فلقد ادت التفسيرات العقلية والمذهب العقلي الى التمسك بكل دليل مادى تجريبي ، والى انكار كل شيء غير مادى ، بحجة انه لا يمكن اخضاعه الى التجربة ، وبالتالى فلا يمكن حسه • ولقد ادت هذه النظرة بمفكرى الغرب من امثال دارون وفرويد وماركس ودوركهايم وسارتر الى تطبيق نظريات علم الحيوان على الانسان[1] • ولقد رافق هذه النظريات افكار جاءت تقول ان « الانسان حيوان ، ابن المصادفة ، وانه لا غاية لوجوده ، ولا هدف ، ولذلك فلا معنى للحياة الانسانية ، وان الحياة تخبط خبط عشواء في تطورها بما في ذلك الانسان ، وان الحياة باطل ، ليس فيها الا المتاع والجنس ، وقد زاد من تعميق هذا الرأي ، حربان عالميتان كبيرتان اكلت الملايين مما دفع الفكر الغربي الى الدعوة الى حرية العمل واطلاق الحركة والتصرف ، دون قيـــد من دين او ايمان بآله •••• »[2]

---

(١) معالم الفكر العربي المعاصر ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٦ •

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٧ •

ان هذه النظرة وهذا التقييم المادى للانجاز الانساني بعينـه قد ادى الى الاختلال بين الجانب المادى والجانب الروحي • فبينما اصاب الجانب المـادى التركيز والنمو فانه قد اصاب الجانب الروحي الضمور • ومما ساعد على كـل ذلك بعض المفـكرين الغربيين من امثـال داروين وفرويد ونيتشه وماركس وهاكسلى ودور كهايم • فلقد جاء دور كهايم ليقدم مذهبه الذى يقول « ان الفرد لا قيمة له ولا معنى بالنسبة للحرية الفردية وان القيم كلهـا للمجتمع الذى يخلق الاديان والعقائد والاداب والقيم • وان الدين والزواج والاسـرة ليست نزعات فطرية في الانسان ، وان القواعد الخلقية لا وجود لها في ذاتها • »[1] والذى يظهر ان دوركهايم كان قد « اعتمد في مذهبه على الماركسية والداروينية معا ونقل ارائهما في مباحث الاقتصاد والعلم الى مباحث الاجتماع والاخـلاق ، وخلاصه رأي « نيتشه » في نقض الديانات التي تقول بالرحمة والتعاون والاخاء البشري وحماية الضعيف • »[2]

وهكذا تكونت القيم والاسس التي يقوم عليها الفكر الغربي • ومن ابرز هذه الاسس اتخاذ العقل الانساني القائم على العلم التجريبي قاعـدة لتقييـم الانسان ، دونما التأثر بالاشياء التى تصدر من خارج العقل « كالضمير او الروح مثلا • »[3] وهذا يعني « تنحية القيم الروحية تماما ، لانها بحكم العلم التجريبي من الامور غير الملموسة •» [4] وتأسيسا على هذه القاعدة بنيت قاعدة اخـرى تقول « ان الاخلاق ليست قيمة ولا ذاتية ولا ثابتة ، وانما تأخذ صورتها من المجتمع الذى توجد فيه وان المجتمع هو الاصل في كل الظواهر الاجتماعيـة وليس الانسان • »[5]

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٤ •
(٢) المصدر السابق نفسه •
(٣) المصدر السابق ، ص ٦٦ •
(٤) المصدر السابق نفسه •
(٥) المصدر السابق ، ص ٦٧ •

والذى يعنينا بوجه خاص من كل هذه المفاهيم ، هي المفاهيم السياسية الغربية التى اصبحت نتيجة قوة الغرب في اسيا وافريقيا وغيرها مادة الفكر العالمي المعاصر • ومن هذه المفاهيم ما جاءت به النظريات الديمقراطية ـ الرأسمالية والنظريات الديمقراطية الاشتراكية من آراء ومن حجج تبرهن على قوتها وصحتها • ومما حملته هذه النظريات من آراء ، وكما مر معنا ، مكانة الفرد وحريته وعلاقتها بالدولة والمجتمع والدين والاخلاق من جهة ومفاهيم العدالة والسعادة العامة على صعيد المجتمع من جهة اخرى •

ومما يجدر الوقوف عليه ان نظريات الفكر العالمي المعاصر قد ظهر فيها التضاربات والتناقضات والتفسيرات الخاصة مما اوقعتها في معضلات وأزمات عكست بالتالى على ما عرف بأزمة الفكر العالمى المعاصر • ومن هذه النظريات ماصاحب مفاهيم العدالة والحرية من تفسيرات خاصة وغامضة • فلقد جاءت الحرية في ظل الفكر والحضارة العالمية التي يحملها على اكتفاهم الغربيون ، جاءت لتعطي حرية من دون حدود ودون قيود ومثل هذه الحرية قد اصبحت اقتصاديا حرية الاستغلال ، واجتماعيا حرية اطلاق الغرائز • « اما على الصعيد السياسي فكانت حرية التسلط وحرية النفوذ السياسي وما صاحبها من حرية الاحتلال العسكرى • وهكذا انتهت الحرية لتكون حرية منسجمة كل الانسجام مع مفاهيم الفكر المادى ، الذى لا يتقيد بضوابط الضمير وبضوابط الاخلاق التي جاءت بها التعاليم الانسانية للحضارات التى ترى في تقييد الحرية اخلاقيا اساسا لنجاح الحرية المادية • اما مفاهيم العدالة ، فقد جاء الفكر الغربي والحضارة الغربية لتفسرها تفسيرا مقتضبا ، ليعنى اقتصارها على الشعوب الاوربية دون غيرها •

ثم انها عدالة تسعى لترفيه الشعوب الاوربية ورفع مستواها المعيشي باستخدام ما وصل اليه العلم والعقل الاوربي في تقدم حضارى مادى •

اما بالنسبة لغير الشعوب الاوربية فانها جاءت لتعطي معنى رسالة الرجل الاوربي الابيض المتمدن : المتمكن بعلمه واختراعاته وقدرته في الصناعة وقوته في النفوذ من ان يعمل ما عليه من واجب في تمدين الشعوب الاسيوية

والافريقية • وان هذا الواجب يتجلى في الاحتفاظ بسيطرته وسلطانه في توجيه الشعوب غير الاوربية - بالنظر لما لها من قدرة وخصائص قيادية - في جميع مناحي حياتها السياسية والاقتصادية والتربوية والفكرية • وقد كانت النتيجة التى ادت اليها مثل هذه الافكار اصطدامها مع القيم الانسانية التي جاءت بها الحضارات التي سبقت الحضارة الغربية ، ووقوعها في ازمات فكرية واقتصادية وسياسية واجتماعية ونفسية والتى لا تزال تعانى منها حتى اليوم •

وازاء مثل هذه المفاهيم الفكرية التى وقف عليها الفكر العربي الاسلامى وهو يراجع نفسه ويبلور افكاره وفقا لتطورات العصور ان وجد نفسه اكثر سمولا وابعد افقا ، مما جعل ذووه يزدادون اعتزازا بقيمهم وبنظرياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية • فلقد وجدوا ان قيم فكرهم ونظرياتهم تنطلق من قواعد تتسم بالمساواة وبالاعتزاز بالانسان ايا كان ، ووجدوا ان فكرهم هو فكر معتدل وليس بمتعصب او متطرف • وقد تمثل هذا الاعتدال في نظرياته المختلفة التي تنطلق من نظرية أم ، وتلك هي نظرية العدالة الاجتماعية العربية الاسلامية • ويتجلى الاعتدال في هذه النظرية ، كون مقوماتها الرئيسية (الحرية ، المساواة ، المسؤولية ، والشورى) تتسم بالتكامل والتوازن والروح الانسانية غيرالاستعلائية وغير المتعصبة ازاء الغير • والاكثر من ذلك ان الوسائل التى يستخدمها في الوصول الى الاهداف هى وسائل لا تقوم لخدمة جهة او جانب على حساب الجهة او الجانب الاخر ، سواء اكانت الجهة تتمثل في الانسان نفسه أو في الاشياء من حوله • وهذه الوسائل التي نحن بصددها تلتقي كلها في محور وذلك هو « التكافل الاجتماعي » •

فالحرية مثلا ، في ظل مفاهيم الفكر العربي الاسلامي هي غيرها في ظل مفاهيم الفكر الغربى او الفكر العالمى المعاصر • انها بكلمات مبسطة حرية الفرد والجماعة ، في آن واحد ، وحرية مقيدة بالقيم الاخلاقية والفضائل التى تمنع استغلال الانسان لاخيه الانسان ، حرية تنبع من ضمير الامة ومثلها العليا ، حرية تقوم على العقل والعلم ولها وجهة واحدة وتلك هي الخير واسعاد

الانسان • ومثل هذه المفاهيم العربية الاسلامية في الحرية تناقض كل التناقض مع مفاهيم الفكر الغربي التي تبيح للحرية ان تسلك مسلك الاستغلال والسيطرة والاذلال ، التي تجعل من بعض بني الانسان سعداء على حساب اذلال الاخرين • ان موقف الفكر العربي الاسلامي من مثل هذه المفاهيم في الحرية هو موقف مخالف لها طالما انها تتعارض مع المثل الخلقية والانسانية التي ينطلق منها • ان مثل هذه المفاهيم التي تعطي الحرية للاوربي وتسلط على الغير وتحرمه منها هي حرية لا تؤدي الى التكافل بين الانسان والانسان على صعيد الشعوب • ذلك لان قاعدة التكافل بين الشعوب لا تقوم الا على المحبة والاخاء والحريه والعدل • ثم ان ممارسة الحرية من قبل البعض وحرمان البعض الاخر منها ، لا يمكن ان يفسر الا بالظلم وهو ابعد ما يكون عن العدل والعدالة •

واذا كانت مفاهيم الفكر العربي الاسلامي تختلف مع التفسير الغربي في مفهوم الحرية ، فانها تختلف كذلك مع مفهوم الفكر الغربي في المساواة • ويتجلى هذا الاختلاف في ان المساواة التي هي سمة اساسية من سمات الفكر العربي الاسلامي هي ليست كذلك في الفكر الغربي الذي يفضل جنسه الابيض على غيره من الاجناس مما يجعله ان يكون فكرا متعصبا بخلاف نظرة الفكر العربي الاسلامي التي تجعل منه ان يكون فكرا انسانيا • ان هذه الروح الانسانية في الفكر العربي الاسلامي بعينها هي التي عملت كقوة دافعة الى مساواة العرب بغير العرب ، وهي التي مكنتهم من تحقيق انجازات حضارية رائعة لايزال التاريخ الانساني يشهد بها •

واما بالنسبة للمسؤولية باعتبارها اساس رصين لتحقيق العدالة الاجتماعية ، فان الحقائق التي يقوم عليها الفكر العربي الاسلامي تكشف انها مسؤولية جميع افراد المجتمع ، لا مسؤولية طبقة دون طبقة ، كما هي ليست مسؤولية فرد دون الجماعة ، او مسؤولية الجماعة دون الفرد ، كما عبرت عنه بعض نظريات الفكر الغربي •

هذا وان أهم ما يعني به الفكر العربي الاسلامي فيما يخص بالمسؤوليه هو ان الفرد والجماعة يتعاونان على صعيد واحد من المسؤولية وذلك بغيـــة الوصول الى سعادة وطمأنينة كليهما • وان مثل هذا يتم بالتآلف والمحبة وليس بالصراع الذى آمنت به بعض نظريات الفكر العالمي المعاصر • وهذا التآلف يقوم بان يكفل الفرد حقوق الجماعة وبان يكفل المجمـــوع حقوق الافراد بصورة تقوم على التوازن والتعادل والانصاف والاعتدال ، التى هي امور اساسية في تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمعات •

ان هذا التكافؤ والتوازن بين الفرد والفرد وبين الفرد والجماعة والجماعة والجماعة ينقلنا الى المقوم الرابع من مقومات العدالة الاجتماعية في الفكر العربي الاسلامي وذلك هو مبدأ الشورى القائم على تبادل الرأي ووجهات النظر والباب المفتوح بين الاطراف جميعا • وفي الحقيقـــة فان عمليـــة الشورى تؤدي في حصيلتها الى تغليب رأي الجماعة ، وتمنع في الوقت عينه اي استئثار بالرأي او بالسلطة • ومثل هذ ه المفـــاهيم تتخطى كـــل النظريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحديثة التى جاء بها الفكر الغربي المعاصـــر • ان رأي الجماعة المتنفذة الذى اجتهدت فيه بعض النظريات السياسية الغربية ، هو ابعد ما يكون عن مفاهيم الفكر العربي الاسلامي فيا لمسؤولية • ذلك ان المسؤولية الحقيقية هي تلك المسؤولية التي تعطي كل كفء يستطيع تحمل المسؤولية حقـــه في المشاركة وفقا لقاعدة « وفوق كل ذي علم عليم » ووفقا لقاعدة « الرجل الصحيح في المكان الصحيح » •

اما اذا كانت المسؤولية محصورة بالبعض دون البعض الاخر ، اومسؤولية صاحب النفوذ الذى جاء نتيجة الضغط والاكراه او الرشوة او الاغراء بالمـــال وبغيره فهي مسؤولية بعيدة كل البعد عن الشعب وجماهيره الحقيقين •

ومن هنا كانت مراجعة الفكر العربى الاسلامي لمفاهيمه في ضوء ما حصل من تطورات فكرية في العصر الحديث قد أوصلت ابناءه المفكرين الى ان يثقوا تمام الثقة ان ما لديهم من قيم فكرية وحضارية تضاهي لا بل تتخطى احدث ماجاء به الفكر العالمي المعاصر • على ان مثل هذه الثقة لم تمنع من التفتح على كل ما هو

ملائم ومسجم مع مفاهيمه وعلى رفض كل ما لا يلائمه ويتعارض مع مفاهيمه وقيمه • ولا غرابة في ذلك طالما يعلم الواقف على حقيقته من انه فكر انساني غير متعصب •

هذا وان الاستعراض العام لاوجه تفتح الفكر العربى الاسلامى الاساسية في ضوء ما تقدم ، يكشف انه قد تفتح على امهات نظريات العصر ، سيما النظرية الديمقراطية والنظرية الاشتراكية •

وبقدر ما للنظرية الرئيسية في الفكر المعاصر والمتمثلة بالنظرية الديمقراطية الحديثة من تفاعل بينها وبين مفاهيم الفكر العربي الاسلامي ، فانه اذ أقر مفاهيم الحرية بالنسبة للفرد وللمجموع وحقوق الشعب حكم نفسه من حيث المبدأ ـ كونها تتفق ومفاهيمه الرئيسية في الحرية وكرامة الانسان وصوت الجماعة ـ الا انه اختلف معها في حصر الحرية وتقييدها بجنس دون جنس او لجزء من الشعب على حساب بقية الشعب • كما اختلف معها كذلك في حرية الشعوب الغربية باستغلالها الشعوب الاخرى ومنها الشعب العربي • وبعبارة ادق ، فان الفكر العربى الاسلامى اذا كان قد أقر جميع الجوانب الايجابية في الديمقراطية فانه قد اختلف معها في جوانبها السلبية التى تفتقد فيها المساواة الاجتماعية او الحرية الاجتماعية وهو ما يعرف بالديمقراطية الاجتماعية •

كما تفتح الفكر العربى الاسلامي على احدث نظريات العصر وهى النظرية الاشتراكية ، فتفاعل معها ، وكان التفاعل ايجابيا في كل ما يعمل على تحقيق الديمقراطية الاجتماعية والمساواة الهادفة لاسعاد الانسان، وفي محاربة الرأسمالية والامبريالية العالمية المستغلة ـ الا انه تخطاها في كونه كان ومازال يؤكد على التوازن ما بين الجوانب الروحية والجوانب المادية ـ وعلى التوازن ما بين الفرد والمجتمع الذى يكفل فيه الفرد المجموع ويكفل المجموع الفرد ، بحيث لا يستغل طرف الطرف الاخر • وهذه سمات اساسية واصيلة من سمات الفكر العربى الاسلامى ، ومن سمات امهات نظرياته وفي مقدمتها نظرية العدالة الاجتماعية • هذا وان هذه النظرية التى جاءت الاشارة اليها في اكثر من مكان

في هذا البحث ، هي نظرية فريدة لم تستطع اية نظرية حديثة ان تصل الى ابعادها ومحتواها • فاذ هي تؤكد على فلسفة التوازن ما بين الفرد والمجموع بحيث يؤدي الى سعادة كليهما معا وفي وقت واحد ، وهو ما عجزت عنه الديمقراطية والاشتراكية ، فانها في الوقت عينه تقيم هذا التوازن ما بين حياة الانسان المادية وحياته الروحية الانسانية • وهي تفسر كل هذا في ان تقدم وسعادة الانسان المعيشية المادية لا يمكن ان يستمر الا اذا قام على وفاق وتوازن ذاتي مع الضوابط الخلقية والروحية ، التى تستمد قوتها من القيم العربية والاسلامية الانسانية • وهذا يعني ان الفكر العربي الاسلامى في جانبه السياسى يربط ما بين العمل السياسي والعمل الخلقى من جهة ، كما يعنى ان الفكر العربى الاسلامى يتصل اتصالا وثيقا بالعقيدة الاسلامية ، من جهة اخرى • وهذا ما يبعده ان يكون فكرا الحاديا • ثم ان هذا التوازن بين الفرد والمجموع يتم عن طريق قاعدة التكافل الاجتماعي الذاتية الامر الذى يؤدي الى التآلف والتماسك في المجتمع الواحد • وبعبارة ادق ان الفكر العربي الاسلامي في حقيقته يقوم على التآلف وليس على الصراع الذى جاءت به بعض النظريات الاشتراكية المتطرفة • ذلك لانه يرى ان سبيل التقدم الافضل الى ذلك هو اقامة مجتمع العدالة الاجتماعية حيث يسود العدل والانصاف بين سائر الاطراف ، الامر الذى لا يسمح بقيام الاستغلال وبالتالي ابعاد الظلم • وبالاضافة فان الفكر العربي الاسلامي ينطلق من الفكرة التى تقول ان الانسان المزود بالعقل والفضائل الخلقية التى يرفعه على سائر المخلوقات الاخرى ، خليق به ان يكون سلوكه وتفكيره بعيدا عن الصراع والصدام والانتقام ، لان كل ذلك سمة من سمات عالم الحيوان المتوحش وليس سمة من سمات عالم الانسان المتمدن •

ان هذه الاتجاهات الفكرية في الفكر العربي الاسلامي قد جعلت منه ان يكون بعيدا عن كل فكر متطرف ، وقريبا من كل فكر معتدل ومتوازن • وعلى هذا النحو فانه عندما تفتح على الافكار الاشتراكية المعاصرة ، فانه تفتح على الافكار

الاشتراكية المعاصرة المعتدلة • وقد ادى به تفتحه هذا مع الافكار الاشـــتراكية المعاصرة الى ان يخرج بما عر فبالاشتراكية العربيـــة او بالعدالة الاشـــتراكية العربية [(١)] •

وخلاصة لما تقدم فان الفكر العربي الاسلامي عامة والفكر السياسى العربى الاسلامى خاصة ، يقف في حاضره مع الافكار الســياســية التقدميـــة التي تنادى بالمساواة والعدالة الاجتماعية ومقاومة السيطرة والاستغلال وفي مقدمتها الاستعمار بوجهيه القديم والحديث •

والسؤال الذي يثير نفسه الان هو ماذا عن الفكرالعربي الاسلامي في الغد؟ وللاجابة على هذا السؤال فان بالامكان القول ، ان اي تطلع الى الفكر العربي في الغد لا يمكن له انكار الحقيقة وهي ان القواعد الرصينة التى جاء بها الفكـــر العربي الاسلامى والتي تقوم على اسعاد الفرد والمجتمع معا وفي وقت واحد وعلى قدم المساواة لاشك انها ستمكنه من ان يلعب الدور ثانية في الاخذ بيد الانسان نحو السعادة والرفاه لاقامة عالم افضل يستطيع ان يتغلبعلىما يعانيهالانسانالبوم من تناقصات وازمات خلقية وسياسية وفكرية •

فلم يعد سرا القول ان الفكر العالمي وحضارته المعاصرة تعاني من امراض خطيرة ، اصبح من الضروري علاجها قبل فوات الاوان• ومن اول هذه الامراض الفكرية والحضارية ••• صعوبة التوفيق بين الفردية والجماعية وصعوبة ايجاد توازن وتوفيق ما بين جوانبالحياة المادية وجوانبها الروحية • ولقد وصف هذه الازمة الخطيرة الناجمة من صعوبة توجيه العالم المادى نحو خير الانسانية وتفادي الحروب احد مفكريها وهو البرت شفايتزر في كتابه « فلسفة الحضارة » بقوله: « ان تقدم الحضارة المادى اكبر بكثير من تقدمها الروحي ، قد اخل بتوازنها • فالاكتشافات التي جعلت قوى الطبيعة تحت تصرفها على نحو لم يسبق له مثيل قد احدثت ثورة في العلاقات بين الافراد بعضهـــم البعض وبين الجماعات والدول

---

(١) ان الترجمة الحرفية لكلمة "Socialism" هى الاجتماعية وليس الاشتراكية •

والواقع ان معارفنا قد اثرت ، وان قوتنا قد ازدادت الى حد لم يكن في وسع احد ان يتخيله • نحن نغالي في تقدير انجازاتها المادية ولا نقدر اهمية العنصر الروحي في الحياة حق قدره • ان الحضارة التي لا تنمو الا في النواحي المادية دون ان يواكب ذلك نمو متكافيء في ميدان الروح ، هي اشبه ما تكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستمضى عليها • ذلك ان الطابع الجوهرى للحضارة لا يتحدد بانجازاتها المادية ، بل باحتفاظ الافراد بالمثل العليا لكمال الانسان وتحسين الاحوال المادية والسياسية للشعوب وللانسانية في مجموعها • وليس العنصر الحاكم في تقديم الحضارة ما انجزته من اعمال مادية بل يتوقف مصيرهاكون الفكر يسيطر علىالاحداث او لايسيطر[1]»

ويتفق الدوس هكسلي مع شفايتزر حيث يقول : « ان العالم الان يشبه قبيلة لعبة الشيطان ، ويعيش في ظل قوانين جديدة قائمة على الشر والحقد والمادية البحتة التي تجرد الانسان من كل مشاعر الانسان بلا حب وتعاطف • »[2]

وفي سبيل تقديم العلاج لامراض الحضارة المعاصرة ، يقول هكسلي : «ان المثل العليا حقيقة واجبة لاشك فيها لانها ضرورية للعالم وهي الوسيلة الوحيدة للقضاء على الفلسفة المادية التي اعجب بها هواة الملذات الباحثون على مسرات الحياة بأنواعها •••• »[3]

اما هارولد لاسكي فانه وان كان يتفق مع زملائه في الامراض التي تعاني منها الحضارة العالمية المعاصرة ، الا انه يؤكد بوجه خاص ان مصدر الازمة تكمن في كونها فقدت الثقة بنفسها بحيث لم تعد قادرة على التغلب علىعالمالاطماع

---

(١) البرت شفايتزر ــ فلسفة الحضارة ، اقتبس من قبل أنور الجندي في كتابه معالم الفكر العربي المعاصر ، ص ١٣٨ •

(٢) المصدر السابق ، ص١٣٩ •

(٣) المصدر السابق ، ص١٣٧ •

والخصومات • ويعبر عن فقدان الثقة هذه بقوله : « لقد فقدت الحضارة ثقتها في نفسها وايمانها العميق بحيوية القيم الثقافية السائدة وعجزت عن تحقيق الرفاه بين عالم المثل الاعلى المتمثل في كتابات الانسانيين وبين حقائق هذا الواقع الحافل باهوائه واطماعه وخصوماته • ان الحضارة تمر بمحنة من محن الشك والخوف والالحاد وتمييع المعايير الثقافية والقيم الاخلاقية بصورة تنذر بشر مستطير في حياة الفرد وحياة الجماعة • » (١)

وازاء ما تقدم فان اية نظرة موضوعية لكل من الفكر العالمي المعاصر والفكر العربي الاسلامي ، لا يمكن لها ان تغفل عن ذكر الحقيقة التي تقول ان منجزات الفكر العالمي التي تجسدت في اقامة الحضارة الحديثة والتي لا يمكن نكرانها في ميادين العلم والصناعة وفي الميادين المادية الاخرى ، قد سببت تغييرا هائلا في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لحياة الافراد والجماعات في المجتمعات المختلفة نتج عنه رجحان كفة الماديات دون الروحيات الأمر سبب اختلالا في التوازن وبالتالى الى حدوث الازمات •

وليس من شك ، وكما يرى الكثير من مفكرى الشرق والغرب ، ان حاجة الانسان اليوم اشد من أى وقت مضى لتصحيح هذا الاختلال واعادة التوازن • ومن المعلوم ان الطريق الافضل لاعادة هذا التوازن لا يمكن ان يتم الا بقيام فكر يستطيع ان يوازن بين جوانب حياة الانسان المختلفة ، بحيث يؤدى الى فلسفة شاملة للكون والانسان تتكامل فيها الاجزاء المختلفة •

ولعل اول معضلة بحاجة الى الحل هى المعضلة المتمثلة بالحاجة الى توجيه العلم والتقدم نحو الخير في ظل فكر اجتماعي وسياسى يتقيد بقيود الاخلاق والفضيلة • ولعل مافي الفكر العربى الاسلامى من القيم الروحية والفكرية مايساعد على توجيه الفكر المادى وجهة انسانية ، وجهة يقضى او يحد على الاقل من التسلط

---

(١) المصدر السابق نفسه •

والتنافس والتخاصم والنفوذ الذي يسود عالم اليـــوم • وليس هــــذا بغريب خاصة حينما نعلم ان الفكر والحضارة العربية الاسـلامية كان لهما طول الباع في كلا السبيلين العلمي والانساني في بناء المدنية والحضارة الحديثة التي وقعت في ازماتها الحاضرة •

ومن هنا يصبح على الفكر العربي الاسلامي نظرا لما يضمه من قيم انسانية ، مســـؤولية كبيرة في بناء فكر عالمي انساني خير يخـدم علمه الخير وتجري سياسته والافكار المحركة لها وجهة البناء والاستقرار العالمي • الا ان عـــلى الفكر العربى الاسلامى من قبل ذلك أن يتبوأ مكانه اللائق ، بالظهور على حقيقته بتخليص نفسه نهائيا من كل ما بقى امامه من عوائق مصطنعة • وهذا يتوقف دونما شك على ابنائه المفكرين في ان يظهروا حقيقته هذه ، لكي يتمكن من ان يلعب دوره في بناء عالم لغد انساني سعيد كما لعب دوره المشهود في عالم الامس•

مصادر الكتاب المهمة

الكتب باللغة العربية :

١ ـ القرآن الكريم ٠

٢ ـ ابو الحسناء ، عباس ـ تتمة الروض النظير ، شرح الفقه الكبير ، القاهرة، ١٣٤٩ هـ ٠

٣ ـ ابن الفراء ، ابى على الحسين بن محمد ـ رسل الملوك ومن صلح للرسالة او السفارة ، تحقيق المنجد ، د ٠ صلاح الدين ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٧ ٠

٤ ـ ابن رشد ، ابو الوليد محمد ـ تهافت التهافت ، طبعة الاب بويج ، بيروت ، ١٩٣٠ ٠

٥ ـ ابن خلدون ، عبدالرحمن ـ المقدمة (طبعة بولاق) ٠

٦ ـ ابن الجوزي ، عبدالرحمن ـ المنتظم في تاريخ الملوك والامم ، حيدراباد، ١٣٥٧ هـ ٠

٧ ـ ابن الطقطقي ، محمد بن على بن طاطبا ـ الفخرى في الاداب السلطانية، والدول الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٢٣ ٠

٨ ـ ابن تيمية ، تقي الدين ـ السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعيه (تحقيق سامي النشار واحمد زكي عطية) ـ دار الكتاب العربي ، القاهرة ط ٢ ، ١٩٥١ ٠

٩ ـ الآلوسي ، محمود شكري ـ بلوغ الأرب في معرفة احوال العرب (تحقيق محمد بهجت الاثرى) ، المطبعة الرحمانية ، القاهرة ، ١٩٢٥ ٠

١٠ـ الانصاري ، الامام أبو يوسف ـ الخراج، المطبعةالسلفية، القاهرة ، ١٩٢٥ ٠

١١ـ البزاز ، عبدالرحمن ـ من روح الاسلام ، مطبعة العاني ، بغداد، ١٩٥٩٠

١٢ـ ابو زهرة ، الشيخ محمد ـ التكافل الاجتماعي في الاسلام ، الدارالقومية للطباعة والنشر ، القاهرة ـ ١٩٦٤ ٠

١٣ـ ابو زهرة ، الشيخ محمد ـ تاريخ المذاهب الاسلامية ، جـ١ ـ دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

١٤ـ ابو زهرة ، الشيخ محمد ـ العلاقات الدولية في الاسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة ، ١٩٦٤ ٠

١٥ـ البهي ـ د٠ محمد ـ الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٥٩ ٠

١٦ـ التنوخي ، ابو علي ـ نشوار المحاضرة واخبار المذاكرة ، دمشق ، ١٩٣٠ ٠

١٧ـ الجلبي د٠ حسن ـ القانون الدولي العام ، مطبعة شفيق ، بغداد ،١٩٦٤

١٨ـ الجندي ، انور ـ معالم الفكر العربي المعاصر ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٦١ ٠

١٩ـ الجاحظ ، التاج في اخلاق الملوك ، طبع باشراف احمد زكي باشا ، القاهرة ، ١٩١٤ ٠

٢٠ـ الحصري ، ساطع ـ البلاد العربية والدولة العثمانية ، معهد الدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٥٧ ٠

٢١ـ الحصري ، ساطع ـ محاضرات في نشوء الفكرة القومية ، دار العلم للملايين ، بيروت ط٣ ، ١٩٥٦ ٠

٢٢ـ الحصري ، ساطع ـ دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٣ ٠

٢٣ـ الحصري ، ساطع ـ ماهي القومية ؟ دار العلم للملايين، بيروت ،١٩٥٩٠

٢٤ـ الحيدر آبادي ، د٠ محمد حميد الله ـ الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الرشيدة ، القاهرة ، ١٩٤١ ٠

٢٥ـ الخطيب ، عبدالكريم ـ الخلافة والامامة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٣ ٠

٢٦ـ الدينورى ، الامام لفقيه ابن قتيبة ـ الامامة والسياسة ، الجزء الاول ، الطبعة الثالثة ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٣ ٠

٢٧ـ الدورى ، د٠ عبدالعزيز ـ النظم الاسلامية، مطبعة نجيب ، بغداد١٩٥٠٠

٢٨ـ الرافعي ، مصطفى صادق ـ اعجاز القرآن ، ط٦ ، مطبعة الاستقامة القاهرة ، ١٩٥٦ ٠

٢٩ـ الرزاز ، منيف و (آخرون) ـ دراسات في القومية ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٠ ٠

٣٠ـ الريس ، محمد ضياءالدين ـ النظريات السياسية الاسلامية ، الانجلو مصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

٣١ـ اسد ، محمد ـ منهاج الاسلام في الحكم (تعريب منصور محمد ماضى) دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٥٧ ٠

٣٢ـ السباعي ، مصطفى ـ من روائع خصائصنا ، دمشق ، ١٩٥٩ ٠

٣٣ـ السباعي ، مصطفى ـ اشتراكية الاسلام ، الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

٣٤ـ الشرقاوى ، محمود ـ الامة العربية ورسالتها ، الدار القومية ، القاهرة، (بلا)

٣٥ـ الشهرستاني ، محمد ـ الملل والنحل ، لايبزك ، ١٩٢٣ ٠

٣٦ـ الصابي ، ابو الحسين هلال ـ رسوم دار الخلافة (تحقيق ميخائيل عواد) مطبعة العانى ، بغداد ، ١٩٦٤ ٠

٣٧ـ الطرطوش ، ابو بكر ـ سراج الملوك ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، ١٣٠٦ هـ ٠

٣٨ـ العقاد ، عباس محمود ـ اثر العرب في الحضارة الاوربية ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

٣٩- العدوى ، ابراهيم احمد - رشيد رضا الامام المجاهد ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
٤٠- العطية ، د. غسان - معالم الفكر العربي الاصلاحي السلفي ، منشورات قسم السياسة بجامعة بغداد ، دار الطبع والنشر الاهلية ، بغداد ١٩٧٠ .
٤١- الغزالي ، ابو حامد - احياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٣٨٩هـ ، ١٩٢٤ .
٤٢- الغزالي ، ابو حامد - المنقذ من الضلال (تحقيق جميل صليبة وكامل عياد) جامعة دمشق ، دمشق ، ١٩٦٠ .
٤٣- الفاخوري ، حنا - تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الاول ، دار المعارف ، ١٩٥٨ .
٤٤- الفاخوري ، حنا - تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الثاني ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
٤٥- الفارابي ، ابو نصر - التعليقات والتنبيه على سبيل السعادة وتحصيل السعادة ، والسياسات المدنية ، طبعة حيدر آباد ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ هـ .
٤٦- الفارابي ، ابو نصر - تاريخ اهل المدينة الفاضلة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ .
٤٧- الفكيكي ، عبدالهادي - الشعوبية والقومية العربية - دار الاداب ، بيروت ، ١٩٦١ .
٤٨- القلقشندي ، أبو العباس أحمد - صبح الاعشى في صناعة الانشاء ، المطبعة الاميرية ، القاهرة ، ١٩١٢ .
٤٩- الكواكبي ، عبدالرحمن - ام القرى ، حلب ، ١٩٥٥ .
٥٠- الماوردي ، ابو الحسن علي بن محمد - الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، الحلبي وشركاه ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

٥١- المبارك ، محمد - الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الافكار الغربية ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٦٨ .
٥٢- امين ، احمد - ضحى الاسلام ، حـ١ وحـ٢ ، القاهرة ، ١٩٣٨ .
٥٣- امين ، احمد - فجر الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ،١٩٣٨.
٥٤- انطونيوس ، جورج - يقظة العرب (ترجمة الدكتور ناصرالدين الاسد وآخرون) - دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٢ .
٥٥- اوليري ، ديلاسي (ترجمة تمام حسان) - الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٦١ .
٥٦- اوليري ، أ٠ج ٠ (ترجمة محمد كفافي وآخرون) - تراث فارس - دار الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
٥٧- بدوي ، عبدالرحمن - الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٤ .
٥٨- بروكلمان ، كارل - تاريخ الشعوب الاسلامية ، (تعريب د٠ حسين مؤنس) ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
٦٠- تابيرو ، نوربير - الكواكبي المفكر الثائر (ترجمة على سلامة) ، بيروت، ١٩٦٨ .
٦١- جب ، هاملتون - دراسات في حضارة الاسلام (ترجمة د٠ احسان عباس واخرون) بيروت ، ١٩٦٤ .
٦٢- جولدتسهير ، اجناس - العقيدة والشريعة في الاسلام (ترجمة محمد يوسف موسى واخرون) ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة (بلا) .
٦٣- حداد ، ابراهيم - العدالة الاجتماعية عند العرب ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٣ .
٦٤- خالدي ، د٠ مصطفى (واخرون) - التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، صيدا ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٦٤ .

٦٥- دى بور ، ت.ج. - تاريخ الفلسفة في الاسلام (ترجمة د. عبدالهادى ابو ريدة) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط٤ ، القاهرة ، ١٩٥٧ .

٦٦- ريتز ، جورج (واخرون) - دراسات اسلامية (ترجمة د. انيس فريحة واخرون) باشراف د. نقولا زيادة ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٦٠ .

٦٧- زيدان ، د. عبدالكريم - الفرد والدولة في الشريعة الاسلامية ، مطبعة سلمان الأعظمى ، بغداد ، ١٩٦٥

٦٨- زيدان ، جرجي - تاريخ التمدن الاسلامى ، دار الهلال ، ج٤ ، ١٩٥٦

٦٩- زيدان ، جرجي - تاريخ العرب قبل الاسلام ، القاهرة ، ١٩٠٨ .

٧٠- سباين ، جورج (وترجمة جلال جلال العروسى) - تطور الفكر السياسى ، الكتاب الاول ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

٧١- شلبي ، ابو زيد - تاريخ الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٦٤ .

٧٢- شريف ، د. محمد بديع - الصراع بين الموالي والعرب ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

٧٣- صعب ، د. حسن - الاسلام تجاه تحديات الحياة العصرية ، دار الاداب ، بيروت ، ١٩٦٥ .

٧٤- صعب ، د. حسن - علم السياسة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٦ .

٧٥- عبدالرازق ، على - الاسلام واصول الحكم ، ط ٣ ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٢٥ .

٧٦- عزت ، عبدالعزيز - الايديولوجية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

٧٧- علي ، محمد كرد - الاسلام والحضارة العربية ، ج ١ ، ج ٢ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

٧٨- علي ، د• جواد - تاريخ العرب قبل الاسلام ، طبعة المجمع العلمي العراقي ، بغداد •

٧٩- علي ، علي منصور - الشريعة الاسلامية والقانون الدولي العام ، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٥ •

٨٠- عنان ، محمد عبدالله - ابن خلدون حياته وتراثه الفكري ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٥٣ •

٨١- غالي ، د• بطرس بطرس ومحمود خيرى - المدخل في علم السياسة ، مكتبة الانكلومصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ •

٨٣- فروخ ، د• عمر - الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٤٧ •

٨٤- فودة ، د• عزالدين - محاضرات في المجتمع العربي ، دار الفكر العربي، القاهرة ، ١٩٦٤ •

٨٥- فوق العادة ، د• سموحي - القانون الدولي العام ، مطبعة الانشاء ، دمشق ١٩٦٠ •

٨٦- قطب ، سيد - العدالة الاجتماعية في الاسلام ، ط ٢ ، دا راحياء الكتب العربية ، ١٩٥٨ •

٨٧- قطب ، محمد - الانسان بين المادية والاسلام ، دار احياء الكتب العربية ، دمشق ، ١٩٦٠ •

٨٨- كيتل ، رايموند (ترجمة د• فاضل زكي محمد) - العلوم السياسية ، ج ٢ ، مكتبة النهضة ، بغداد ، ١٩٦٤ •

٨٩- ليلة ، د• محمد كامل - النظم السياسية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٦٣ •

٩٠- لوبون ، كوستاف (ترجمة عادل زعيتر) - حضارة العرب ، ط ٣ ، دار احياء الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٦ •

٩١ـ متولي ، حميد ـ الوجيز في النظريات والانظمة السياسية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ ٠

٩٢ـ محمد ، د٠ عوض محمد ـ الاستعمار والمذاهب الاستعمارية ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٥٧ ٠

٩٣ـ محمد ، د٠ فاضل زكي ـ الكونكرس الامريكي ونكبة فلسطين ، وزارة الثقافة والارشاد ، بغداد ، ١٩٦٤ ٠

٩٤ـ محمود ، د٠ عبدالحليم ـ التفكير الفلسفي في الاسلام ، الانجلومصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ ٠

٩٥ـ مظهر ، سماعيل ـ تاريخ الفكر العربي ، دار العصور للطبع ، القاهرة ، ١٩٢٨ ٠

٩٦ـ معروف ، ناجي والدوري ، د٠ عبدالعزيز ـ الموجز في تاريخ الحضارة العربية ، مطبعة النجاح ، بغداد ، ١٩٤٩ ٠

٩٧ـ معروف ، ناجي ـ اصالة الحضارة العربية ، مطبعة التضامن ، جـ ٢ ، بغداد ، ١٩٦٩ ٠

٩٨ـ موسى ، د٠ محمد يوسف ـ نظام الحكم في الاسلام ، معهد الدراسات العربية العليا ، القاهرة ، ١٩٦٣ ٠

٩٩ـ نسيبة ، د٠ حازم ، القومية العربية ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٩ ٠

١٠٠ـ نصر ، محمد عبدالمعز ـ في الدولة والمجتمع ، مطبعة جامعة الاسكندرية ، ١٩٦٣ ٠

١٠١ـ نصر ، محمد عبدالمعز ـ في المجتمع ونظم الحكم ، دار نشر الثقافة ، الأسكندرية ، ١٩٦٦ ٠

١٠٢ـ هونكة ، زيكريد ـ شمس العرب تسطع على الغرب ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠

الكتب باللغة الاجنبية :

1. Bakhsh, S. Khuda, Caliphate. Orientalia, London, 1954.
2. Brockelmann, Carl. History of the Islamic peoples, Capricorn Books, 1960.
3. Fiser, Sydny: Social Forces in the Middle East, Cornell University, Press, Ithaca, 1955.
4. Gautheir, Leon, Ibn Rochd, Paris, 1948.
5. Gibb, H.A.R. Mohammedanism, Oxford University Press, London, 1961.
6. Grunebaum, Gustave E. Medieval Islam, the University of Chicago Press, Chicago, 1961.
7. Guillume, Alfred. Islam, R. & R. Clark Ltd. Edinburgh, 1954.
8. Hamidullah, Muhammad, Muslim Conduct of State, Ashraf, Lahore, 1961.
9. Hassan, Ibrahim Hassan. Islam, the Times printing & Publishing Co., Baghdad, 1967.
10. Hitti, Philip. The Arabs — A Short History, Henry Regnery Co. Chicago, 1956.
11. Iqbal, Afzal, Diplomacy in Islam, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1965.
12. Jones, W. T. Masters of Political Thought, Houghton-Mifflim Co., Boston, No Date.
13. Lewis, Bernard. The Arabs in History, Harper & Brothers, New York, 1960.
14. Nadawi, Abul Hassan Ali. Islam & the World, the Academy of Islamic Research & Publication, Lahore, 1961.
15. O'Leary, Delecy. Arabia before Muhammad, London, 1927.
16. Oppenheim, L., International Law, London, 1957.

17. Rosenthal, E.I.J. Political thought in Medieval Islam, Cambridge at the University Press, 1962.

18. Rosenthal, E.I.J. Islam in the Modern National State, Cambridge at the University, Press, 1965.

19. Sabine, George: A History of Political Thought, Henry Regnery Co., New York, 1951.

20. Smith, Wilfred Cantwell; Islam in Modern History, The New

20. Smith, Wilfred Cantwell, Islam in Modern History, The New

فهرست تحليلي لمحتويات الكتاب

الفصل الثالث

السـمات المميزة

الموضوع	الصفحة

الفصل الرابع

الاصول الفكرية

الموضوع	الصفحة
من حيث طبيعة النظام السياسي	٦٧
من حيث طبيعة الحكم	٦٩
من حيث مفهوم الرياسة	٧٠
من حيث ابعاد السلطة	٧١
الأصول الساسانية :	٧٢
توطئــة	٧٢
شكل النظام السياسي الساساني	٧٣
طبيعة الحكم	٧٦
مفهوم الرياسة	٧٧
ابعاد السلطة	٨٠
الأصول اليونانية :	٨٢
تمهيــد	٨٢
شكل النظام السياسي	٨٣
طبيعة الحكم والرياسة	٨٥
مفهوم الرياسة	٨٥
الأصول البيزنطية :	٨٦
توطئــة	٨٩
شكل وطبيعة النظام السياسي البيزنطي	٩٠
مفهوم الرياسة	٩١
ابعاد السلطة	٩٢
تقييم اصول الفكر العربي الاسلامي	٩٣
البيئة الطبيعية	٩٣
البيئة البشرية	٩٤
البيئة الفكرية	٩٦
خلاصة	٩٧

الموضوع | الصفحة

الفصل الخامس
أبعاد الفكر السياسي العربي القديم
(من قبل وبعد الرسالة)

الموضوع	الصفحة

الفصل السادس

الابـــداع الفـكرى

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل السابع
الاتجاهـات الفـكرية

الموضوع	الصفحة

الفصل الثامن
الانحسار الفكرى

الفصل التاسع
اليقظة الفكرية

الموضوع	الصفحة

الفصل العاشر

الفكر في حاضره وغـده

للمؤلف

باللغة العربية :

○ العلوم السياسية (جزءان) مترجم عن رايموند كيتيل .
الطبعة الاولى ـ بغداد . مكتبة النهضة ، ١٩٦٠ـ١٩٦١ .
الطبعة الثانية ـ بغداد . مكتبة النهضة ، ١٩٦٣ـ١٩٦٤ .

○ الدبلوماسية في النظرية والتطبيق .
الطبعة الاولى ـ بغداد . مطبعة أسعد ، ١٩٦٠ .
الطبعة الثانية ـ بغداد . دار الجمهورية ، ١٩٦٨ .

○ الكونغرس الامريكي ونكبة فلسطين .
بغداد ـ دار الجمهورية ، ١٩٦٤ .

○ الاستراتيجية الامريكية في الشرق العربي .
بغداد ـ شركة الطبع والنشر الاهلية ، ١٩٦٨ .

○ الدعاية العربية امام التحديات الصهيونية .
بغداد ـ دار الجمهورية ، ١٩٦٨ .

○ الاستراتيجية الصهيونية ـ الاسرائيلية في الشرق العربي .
بغداد ـ دار الجمهورية ، ١٩٧٠ .

○ الفكر السياسي العربي الاسلامي : بين ماضيه وحاضره (هذا الكتاب)
بغداد ـ دار الطبع والنشر الاهلية ، ١٩٧١ .

باللغة الاجنبية :

- Evolution of American Policy in Palestine
  The Times Press, 1963.
- Foundations of Arabic-Islamic Political Thought.
  Dar al-Jumhuriya Press, Baghdad, 1964.
- Congress & Foreign Policy
  Dar al-Jumhuriya Press, Baghdad, 1965

---o---

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ـ بغداد

١٩٠ لسنة ١٩٧١

تاريخ انتهاء الطبع ١٩٧١/٥/٩

الكمية المطبوعة : الف نسخة

رقم المطبعة ١٥/١/٤٤١